MYTHES
ET RITES BANTOUS

**

ROIS NÉS D'UN CŒUR DE VACHE

par Luc de Heusch

LES ESSAIS
CCXVIII

Gallimard

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Gallimard

POURQUOI L'ÉPOUSER ? et autres essais
LE ROI IVRE OU L'ORIGINE DE L'ÉTAT

LES ESSAIS

MYTHES

ET RITES BANTOUS

**

Rois nés d'un cœur de vache

par Luc de Heusch

39 (6)
HEU
roi

nrf

GALLIMARD

660079253 6

ISBN 2-07-025613-8

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous les pays.

© *Éditions Gallimard, 1982.*

Imprimé en France.

INTRODUCTION

*Dans le volume précédent (*Le roi ivre ou l'origine de l'État, *1972), nous entreprenions l'exploration de la pensée symbolique bantoue à partir d'un certain nombre de mythes et de rites d'Afrique centrale. Nous sommes loin d'avoir épuisé la richesse de ces premiers matériaux. Et cependant nous invitons le lecteur à un changement de cap. Notre mythe luba de référence (M 1) trouve en effet de lointains échos dans maints récits récoltés dans la civilisation interlacustre, au Rwanda. Cette région des hauts-plateaux favorable à l'élevage présente des conditions écologiques, économiques, démographiques fort différentes de la savane zaïroise, angolaise et zambienne où nous avons mené nos précédentes investigations. D'autres valeurs (le bétail), d'autres conflits (l'opposition de l'aristocratie pastorale et des paysans) entrent en jeu. Les conquêtes militaires comme les revers de fortune alimentent une vaste fresque historique qui s'étend sur des siècles. Nous montrerons que cette chronique tumultueuse constitue pour l'essentiel, quel que soit l'intérêt qu'elle présente pour la connaissance du passé, un seul mythe cohérent. En d'autres termes, les Rwandais étalent dans la diachronie l'unique geste de fondation élaborée par les Luba. A plus d'une reprise, nous retrouverons sous des formes nouvelles des thèmes symboliques déjà repérés ailleurs, entrelacés à de nouvelles interrogations.*

Tout en restant fidèle au programme fixé par Lévi-Strauss dans le domaine amérindien, notre propre démarche rejoint de plus en plus nettement celle que Georges Dumézil a imposée à l'attention dans son étude magistrale des sociétés indo-européennes archaïques. En effet, les

récits dits « historiques » gravitent presque exclusivement autour d'un nombre limité de souverains, seuls retenus dans une longue liste dynastique qui comporte de quarante à quarante-deux noms jusqu'à la chute de la monarchie en 1961. L'ordonnancement même de cette généalogie est une construction purement symbolique. Nous montrerons le rôle stratégique, de ce point de vue, des quatre souverains Kigwa, Gihanga, Ruganzu Bwimba et Ruganzu Ndori. Ils introduisent chacun une fonction spécifique contribuant à doter la royauté sacrée de l'ensemble de son appareil idéologique. Au terme de cette histoire « sérielle » commence une histoire cyclique, où la guerre et la paix alternent à l'intérieur d'un temps circulaire : deux rois « producteurs » (assumant les fonctions économique et magique, sous le signe du feu d'abord, de l'eau ensuite) annoncent le règne de deux rois guerriers. Ces quatre souverains se succédaient dans le même ordre, avec les mêmes noms dynastiques, du XVIIe au milieu du XXe siècle.

Cet ordre cyclique était minutieusement réglé par des procédures rituelles. La teneur de ces « voies » nous fut révélée par l'abbé Kagame en 1947[1]*. Dans un article circonstancié, cet auteur rwandais, qui bénéficiait de la confiance du roi, nous présenta pour la première fois le « Code ésotérique de la dynastie », dont la connaissance était l'apanage d'un nombre très restreint de hauts dignitaires entourant le souverain. Le long texte recueilli par Kagame de la bouche même des dépositaires traditionnels fut publié intégralement — à l'exception d'une « voie » — par D'Hertefelt et Coupez en 1964, avec une traduction juxtalinéaire et de nombreux commentaires qui éclairent le déchiffrement*[2]*. Nous tentons ici de rendre compte des axes symboliques de ce traité de haute magie, absolument unique en Afrique, après avoir dégagé du tissu historico-mythique les divers codes nécessaires à cette compréhension. Il ne s'agit évidemment pas d'accréditer la thèse absurde que les rites constituent l'illustration, la mise en scène des mythes. Ce que nous montrons seulement c'est que cette dramaturgie participe de la même pensée, articule les mêmes oppositions fondamentales que les récits à vocation historique.*

Ce double travail de décryptage doit beaucoup au long dialogue

1. Kagame, 1947.
2. D'Hertefelt et Coupez, 1964.

amical que je poursuis depuis longtemps avec Pierre Smith. Ses propres recherches sur la littérature orale rwandaise se trouvent souvent évoquées dans ce livre. Ses critiques et ses suggestions furent des plus stimulantes. Les idées que je développe n'engagent nullement sa responsabilité. Le désaccord qui subsiste entre nous porte essentiellement sur le statut même de la pensée mythique, ses rapports avec les formes diverses de la littérature orale. Le chapitre VI débat de cette question.

Nous analyserons aussi le mythe et les rites d'une contre-royauté religieuse inaugurée par un héros chasseur au destin tragique. Ce maître des morts est censé avoir instauré au Rwanda le culte de possession kubandwa. *Ses adeptes participent d'une souveraineté chimérique, qui prend à contre-pied la royauté réelle. Nous reprenons ici en leur donnant de nouveaux développements les analyses anciennes que nous consacrions à ce sujet dans un livre publié en 1966*[1].

Dans la seconde partie de cet ouvrage (chap. VII à XI), nous convions le lecteur à traverser l'Afrique australe. Le Swaziland, l'un des rares pays d'Afrique (avec le Rwanda) dont les frontières modernes correspondent à un tracé traditionnel, nous accueillera d'abord. Nous relirons dans une nouvelle perspective les pages étonnantes que Hilda Kuper a consacrées jadis au rite annuel de régénération de la royauté sacrée. Celle-ci associe étroitement le souverain et sa mère, comme au Rwanda. Mais cette fois la seconde est assimilée à la sœur jumelle du premier. Nous montrerons que l'institution monarchique swazi constitue en fait un vaste corps gémellaire. Des préoccupations cosmogoniques nouvelles surgissent : le roi soleil règne avec une reine-mère lune. L'application de la méthode structurale nous permettra de montrer comment l'ensemble de cette thématique s'apparente, au prix de diverses transformations, au système symbolique élaboré au sein de la civilisation karanga-venda, dont les étranges constructions de pierre de Great Zimbabwe (dans la jeune République de Zimbabwe) constituaient jadis le haut lieu rituel et politique.

On verra les interrogations structurales et historiques s'entrecroiser de manière de plus en plus pressante. L'impact de la civilisation karanga sur les peuples de langue nguni nous paraît d'autant plus évidente que les

1. Heusch, L. de, 1966.

Zulu, proches parents des Swazi, entretiennent un culte du python singulièrement comparable à celui que pratiquent les Venda. Nous découvrirons que ce génie aquatique est au centre de l'ancienne religion karanga, dont la physionomie a été quelque peu bouleversée par l'invasion destructrice des génies de la possession. Les mythes venda et karanga obéissent à un schéma commun : le maître primordial des eaux était jadis en possession du feu mais il en perdit le contrôle ; il dut partager la cosouveraineté de l'univers avec un génie céleste, maître de la foudre et du soleil. Nous serons dès lors amenés à réexaminer les aventures et mésaventures du Python dans les mythologies d'Afrique centrale, analysées au cours du volume précédent.

Ce retour en arrière nous ménagera une surprise : les Kuba comme les Venda se représentent le système dualiste du monde comme le produit du vomissement créateur dont fut saisi un démiurge primordial associé au python. Après avoir écarté l'objection d'une éventuelle coïncidence, nous avancerons l'hypothèse suivante : au sein de la communauté protobantoue indivise, il a dû exister un mythe d'origine commun, à partir duquel les Kuba d'une part, les Karanga-Venda de l'autre, ont édifié leur conception originale de la royauté, à travers des cheminements historiques différents. Nous montrerons que les mythes de la royauté, tantôt solaire, tantôt lunaire, constituent, sur ce fond commun, un vaste champ de transformations englobant l'Afrique centrale et l'Afrique australe.

Bien que le feu soit partout un symbole royal, l'eau conserve une espèce de priorité, ou d'antériorité. C'est autour de cette complémentarité dialectique que les rites de passage s'organisent en Afrique australe. On peut en dégager une anthropo-cosmogonie fondée sur une véritable thermodynamique.

L'importance exceptionnelle des camps de circoncision chez les peuples de langue sotho, premiers occupants bantous de l'Afrique australe, attire l'attention sur un problème historique précis. Cette très ancienne institution sotho s'est répandue à une époque relativement récente dans le nord du Transvaal, chez les Venda et les Thonga. Mais la circoncision est associée à des systèmes symboliques comparables dans une région très particulière de l'Afrique centrale. Après avoir décrit de proche en proche ces rites et constitué leur groupe de transformations, nous tenterons de

relever ce nouveau défi de l'histoire structurale, cette fois en nous appuyant sur l'histoire événementielle.

Au terme d'un périple en zigzag nous en revenons ainsi aux matériaux que nous avions commencé à analyser dans Le roi ivre, *sous le signe des animaux aux yeux de ténèbres. Cet ouvrage prend le risque d'enjamber les frontières culturelles et écologiques, sans les ignorer, en s'autorisant de l'impressionnante unité linguistique du vaste domaine bantou. Nous convions le lecteur, spécialiste ou non, à y voyager librement, dans tous les sens, bousculant les usages établis, dans l'espoir qu'il y découvrira des horizons plus vastes que ceux auxquels nous a habitués la technique monographique.*

*

Il m'est agréable de remercier le Fonds national de la Recherche scientifique de Belgique qui me permit de me rendre en mission aux U.S.A., et le Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences qui m'accueillit à Palo Alto au titre de Fellow 1980-81, pour me permettre d'achever en toute sérénité d'esprit ce livre commencé il y a plusieurs années. Des conditions de travail exceptionnelles m'y furent réservées dans une atmosphère chaleureuse ; les discussions avec mes collègues (tout particulièrement Adam Kuper et Bruce Kapferer) furent des plus stimulantes.

Je remercie aussi Yvette Noppen de la patience avec laquelle elle a dactylographié les nombreuses versions de ce texte que je prends le risque de livrer au lecteur. Je suis parfaitement conscient que le puzzle symbolique que je me propose de reconstituer comporte de nombreuses lacunes ; de nouvelles enquêtes sur le terrain viendront les compléter, s'il en est temps encore. En ce qui concerne la graphie des termes africains, j'adopte les mêmes principes que pour le premier tome. Les peuples bantous sont désignés par le radical du nom (avec suppression du préfixe). Je reproduis les noms communs sous la forme (plus ou moins exacte) que lui donnent les divers auteurs à qui je les emprunte. Pour les nombreux termes rwandais, j'ai délibérément adopté une graphie simplifiée, par souci d'homogénéité. Puissent les linguistes me pardonner de bousculer ainsi les règles phonologiques et tonologiques, qu'ils ont raison de placer au centre de leurs préoccupations.

CHAPITRE I

La royauté sacrée comme structure symbolique

Dans *Le roi ivre,* nous explorions les fondements mythiques des royautés qui se sont mises en place, il y a quelques siècles, dans la savane congolaise, au sud de la grande forêt. Nous ne tardions pas à découvrir que les chartes de fondation de l'État luba, lunda, bemba, kuba, quelles que soient leurs particularités historiques, relèvent d'un langage symbolique commun. Une construction intellectuelle proprement bantoue se profile ainsi à l'horizon. Avant d'étendre ces investigations à d'autres régions, accordons-nous le temps d'une réflexion.

La thématique de la royauté sacrée se dessine en Afrique dans des cultures fort différentes. Frazer a eu l'immense mérite de nous dévoiler quelques aspects majeurs de cette institution politico-religieuse énigmatique. Il la jugeait, sans doute bien à tort, représentative d'un âge révolu, dominé par la pensée magique. Aucun ethnologue ne peut plus croire sérieusement que « le magicien s'est transformé en chef ou en roi grâce en partie à la terreur qu'inspirait son habileté connue à la ronde, en partie à la richesse qu'il amassait dans l'exercice de sa profession[1] ». Frazer fut néanmoins le premier à dégager clairement un fait massif qu'on se gardera bien de considérer comme banal : le roi est un chef politique d'un type particulier, tirant son pouvoir du contrôle qu'il est censé exercer sur la nature, et singulièrement sur la pluie. Il doit théoriquement être

1. Frazer, 1920, p. 139.

mis à mort lorsque ses forces déclinent, de crainte que sa déchéance physique n'entraîne une décrépitude parallèle des énergies cosmiques qui se trouvent mystérieusement associées à sa personne.

Les héritiers de Frazer, en Grande-Bretagne, se sont ingéniés à contourner le problème qu'il avait clairement posé, en réduisant le caractère singulier de la royauté sacrée à un aspect de la sociologie politique. La perspective durkheimienne qu'ils adoptèrent unanimement les contraignait à refouler le contenu rituel de l'institution à l'arrière-plan, pour ne plus y voir que le reflet symbolique d'une société centralisée qui exprimerait, à travers ce fantasme, son unité intrinsèque. Max Gluckman affina la thèse en concentrant son attention sur une société bantoue d'Afrique australe. Le grand rituel annuel conduit par le roi des Swazi serait, pour l'essentiel, un processus cathartique ; l'agressivité dont le souverain est l'objet s'y exprimerait librement pour mieux renforcer l'unité de la nation, personnifiée par le souverain. Si la royauté est sacrée, c'est en fin de compte, estime Gluckman, parce que la prospérité générale, que garantit l'activité rituelle du roi, est liée en réalité au bon fonctionnement des institutions[1].

Cette réduction positiviste nous paraît bien mutilante et nous y reviendrons. Elle n'est pas entièrement étrangère cependant à la pensée africaine. La thèse fonctionnaliste et la thèse frazerienne trouvent également des adeptes parmi les Kuba, chez qui il existe une *disputatio* à propos de la royauté. Les uns soutiennent que le « roi ne possède d'autre pouvoir surnaturel que ceux qu'il tire de l'usage de ses charmes ou de la sorcellerie ». L'un des tenants de cette école précise : « Si je dors, c'est le roi ; si je mange, c'est le roi ; si je bois, c'est le roi. Non parce qu'il me crée, mais parce que sans lui ce serait l'anarchie », les hommes ne pourraient plus vaquer à leurs occupations et toute fertilité disparaîtrait[2]. Mais la seconde école inscrit son argumentation dans le droit fil de la thèse frazerienne : la *personne* du roi est sacrée, celui-ci est le représentant vivant de Dieu sur terre.

1. Gluckman, 1963.
2. Vansina, 1964, p. 101.

Il ne s'agit évidemment pas de prendre parti, de décréter que les uns ont tort, les autres raison, au nom d'une raison anthropologique supérieure. Il s'agit plutôt de savoir comment ces deux perspectives s'articulent à l'intérieur d'un discours symbolique spécifique, dont les traits majeurs sont remarquablement constants à travers l'Afrique. Nous allons tenter de le synthétiser en affinant l'intuition de Frazer, qui constitue le point de départ obligé de toute nouvelle interrogation. Je rejoins ici le point de vue exprimé par Alfred Adler. Cet auteur souligne à juste titre que les interprétations sociologiques proposées par l'école fonctionnaliste ne nous éclairent guère sur les « assises symboliques » de la royauté africaine[1].

Une première conséquence fâcheuse de l'interprétation fonctionnaliste est d'assimiler la royauté sacrée à l'État, alors que les représentations et les rituels qui la définissent s'accommodent aussi bien de micro-sociétés homogènes que de grands ensembles complexes. Certes la royauté sacrée apparaît souvent comme l'instrument idéologique de la prise de pouvoir d'un clan ou d'une classe dominante. Tous les empires se sont édifiés sur la sacralisation du pouvoir[2]. Mais la royauté traditionnelle africaine ne saurait être réduite à une rouerie politique. Son projet est une emprise illusoire sur la nature avant d'être une mainmise sur les hommes. Ce projet est au fondement de l'ordre symbolique qui la constitue comme structure magico-religieuse, Frazer ne s'y était pas trompé. Il n'y a pas lieu de s'étonner de ce que le fantôme de l'État rôde autour de cette machine symbolique fabriquée pour rendre plus efficaces les forces productives et reproductives, la fécondité générale. Au gré et maugré de l'histoire — des histoires —, le despotisme latent inscrit dans la figure royale et son entourage immédiat s'affirme avec plus ou moins de réserve ou d'impudence. La royauté sacrée se définit en effet au point de rupture de l'ordre lignager, de son mode de production et d'échanges. Mais les Kuba mettent leur souverain en garde lors de son intronisation : la tyrannie mène à la mort[3]. Dans

1. Adler, 1978.
2. Heusch, L. de, 1962.
3. Vansina, 1964, p. 106.

la rêverie mythique luba (M 1, *Le roi ivre*), Nkongolo, roi ivre, brutal et incestueux, désigne comme excès de pouvoir funeste une royauté qui se contenterait de transgresser purement et simplement les règles lignagères en ignorant les devoirs rituels. Nkongolo meurt décapité par Kalala Ilunga, son neveu utérin ; ce héros céleste, véritable fondateur de la royauté luba, surgit à point nommé pour tempérer cet ordre premier, grossier et insupportable, et apporter la pluie.

Non, décidément, l'image caricaturale proposée par Frazer d'un roi ancien magicien public capable et avisé, dont le pouvoir et la richesse grandissent avec la renommée, est inacceptable. L'école fonctionnaliste a eu au moins le mérite de protester contre cette vision méprisante des institutions « sauvages » que Frazer contemplait du haut de sa bibliothèque avec un singulier mélange d'horreur et de fascination. Les anthropologues de la génération suivante ont su montrer qu'il existait une correspondance entre le contrôle rituel sur la nature dévolu au roi et le maintien d'un équilibre social toujours précaire. Les exploits intempestifs de Shaka et de ses lieutenants en Afrique australe au début du XIXe siècle, avant que les Blancs n'y fassent régner une autre forme de terreur, ne sauraient nous faire oublier la réussite de son cousin, le roi des Swazi, qui, jusqu'à nos jours, figure aux yeux de son peuple le principe vital d'une nation qui sut reconquérir sans trop de heurts son indépendance dans un concert international discordant.

Dans un livre déjà ancien, j'avais entrepris de décrire la position symbolique singulière de la royauté par rapport à la loi exogamique qui fonde la société lignagère[1]. J'avais attiré l'attention sur le fait que le roi était souvent marqué, en Afrique, par l'inceste et uni rituellement à sa mère, comme c'est le cas au Swaziland et au Rwanda. Dans ce dernier cas, un véritable mythe œdipien se profile à l'arrière-plan des croyances populaires. L'héritier du trône, qui est toujours un fils cadet, jamais l'aîné, était éloigné de la cour, séparé de son père. « En principe, autrefois, le souverain ne pouvait voir son héritier. L'enfant, confié à la garde d'hommes sûrs, était

1. Heusch, L. de, 1958.

élevé loin de son père, auquel on apportait de temps à autre des cordelettes qui avaient servi à mesurer la taille et le tour de ceinture du futur successeur. Pour juger de la croissance et des forces du jeune prince, le roi mettait l'empreinte de son pied dans un panier de farine de sorgho. Celle-ci était portée au "dauphin" qui devait y imprimer le sien. La corbeille retournait au roi qui ne cessait de s'intéresser au développement physique de l'enfant. Des arcs lui étaient ensuite envoyés pour lui permettre d'essayer ses forces. Le jour où l'héritier réussissait à rompre le propre arc du monarque, il était dès lors jugé digne du trône, puisqu'il était devenu aussi fort que son père[1]. » Une tradition parallèle affirmait que les grands dignitaires du royaume, les ritualistes *abiru,* apportaient le poison au *mwami* dès qu'apparaissaient les premiers signes de sénilité. Alors le nouveau souverain élève sa mère, qui n'était qu'une épouse du père parmi d'autres, à la dignité de Reine. Celle qui la précédait sur le trône prend sa retraite.

De ces faits, nulle trace dans la tradition ésotérique que l'abbé Kagame a pu recueillir et que M. d'Hertefelt et A. Coupez ont divulguée en 1964[2]. Cependant ces auteurs admettent que l'absence d'indications relatives à la mort rituelle du roi « ne prouve pas de manière indiscutable que les souverains du Rwanda ne mettaient pas fin eux-mêmes à leur vie ou que les *abiru* ne les empoisonnaient pas[3] ». Ces auteurs reconnaissent aussi que le roi n'est jamais censé mourir de mort naturelle[4]. En tout état de cause, le souverain ne confiait le nom de son successeur qu'à trois *abiru,* ceux du « grand secret[5] ».

Avant d'explorer la matière symbolique extraordinairement subtile de ce traité de haute magie que constitue le Code ésotérique de la royauté, nous prendrons acte du fait que l'imagination populaire met le thème frazerien de la mise à mort du roi en rapport avec le thème freudien du parricide, soulignant ainsi l'association

1. Pagès, 1933, p. 515.
2. D'Hertefelt et Coupez, 1964.
3. *Idem,* p. 200.
4. *Idem,* p. 365.
5. D'Hertefelt, 1962, p. 70.

exclusive d'une mère et d'un jeune fils viril ; la première ne pouvait se remarier après son accession au trône. Si l'héritier était orphelin au moment de l'intronisation, on lui adjoignait une reine-mère substitutive, choisie parmi les proches parentes de la première. Ensemble le roi et la reine-mère forment « un seul souverain[1] ». Lorsque je mis l'accent sur cette première configuration symbolique, en 1958, j'accordai sans doute la part trop belle à l'interprétation psychanalytique. Les critiques que R. Cohen m'adresse dans ce sens au nom d'une interprétation fonctionnaliste bien courte[2] négligent cependant l'essentiel, à savoir la visée symbolique du couple royal mère-fils et de l'inceste. Le roi est encouragé à avoir des relations sexuelles avec les sœurs classificatoires de son lignage, à l'instar du héros primordial Kigwa. Dans les royautés voisines (Ganda, Nyoro, Nkole), la royauté apparaît comme une triade associant le roi, sa mère et sa demi-sœur. Au Nyoro plus précisément, celle-ci est l'épouse principale du souverain. En outre, le jour de l'intronisation, deux « mères » substitutives, choisies dans le clan maternel, deviennent ses épouses ; elles ont la garde de la couronne, des rognures d'ongles et des cheveux du roi. La reine-mère, de son côté, assure la protection magique de son fils. Au Ganda la reine-sœur, la *lubuga,* joue un rôle rituel plus important que la reine-mère, la *Namasole*[3]. Une question d'ordre général se pose ici. Pourquoi la souveraineté, qui se définit d'abord par son efficacité rituelle, le pouvoir de contrôler la nature, passe-t-elle souvent par l'établissement d'un contrordre familial, qui transcende, en les niant, les principes éthiques fondamentaux de la société lignagère, qu'elle soit rigoureusement patrilinéaire, comme au Rwanda, ou matrilinéaire comme chez les Kuba ? A propos de ce dernier royaume, qui fut au centre de nos réflexions précédentes[4], Jan Vansina nous apporte de précieuses informations. Le roi kuba perd toute attache clanique au moment de son intronisation. Il a des relations sexuelles avec une sœur et épouse une petite-nièce appartenant à son clan. Il est assi-

1. Kagame, 1959, p. 15.
2. Cohen, 1977.
3. Heusch, L. de, 1958, chap. III.
4. *Idem.*

milé à un sorcier redoutable, il est désormais considéré à la fois comme une ordure et un esprit de la nature *(ngesh)*. Sa puissance est dangereuse, et cependant elle est indispensable au bon fonctionnement de l'univers et de la société[1].

Même tableau général chez les Lunda qui imposèrent partout une forme de royauté sacrée aux populations qu'ils conquirent. Le Mwata Kombana qui règne sur un certain nombre de groupes pende, au Zaïre, s'unit rituellement à sa sœur en accédant au pouvoir ; quelques proches parents du nouveau souverain sont tués en secret et leurs mânes sont mis à son service, par une opération qui trempe dans la sorcellerie. Les Pende admettent qu'ils se sont laissé dominer par les Lunda parce que ceux-ci possédaient une magie supérieure à la leur. Mais ce pouvoir souverain redoutable, acquis au prix d'une double transgression (inceste et meurtre), est condamné à se retourner contre son détenteur. Le Mwata Kombana porte autour des reins une ceinture constituée de nerfs et de tendons humains. Cet objet rituel est censé provoquer à plus ou moins brève échéance l'apparition d'une enflure scrotale et d'une hernie, ainsi que la stérilité[2]. On notera qu'au Nyoro, au Nkole comme au Ganda les relations sexuelles du roi et de ses sœurs devaient demeurer stériles.

Ce système symbolique contraste apparemment avec la conception de la chefferie propre aux Pende telle que nous la décrit L. de Sousberghe[3]. Le chef pende appartient à un clan « noble » ; nulle part le chef ne règne avec une sœur, mais avec une épouse qui participe à son pouvoir rituel ; le moindre soupçon d'inceste amènerait sa destitution. Il se distingue cependant d'un chef de clan ordinaire par quelques traits remarquables. Il possède une case sculptée, entourée de pieux sur lesquels on plaçait jadis les crânes des ennemis et de certains animaux sauvages apportés au titre de tribut. Il contrôle en effet la reproduction du gibier, le « bétail des ancêtres ». Son pouvoir sur la nature s'étend aussi aux récoltes et à la fécondité des femmes. Le couple régnant observe en diverses cir-

1. Vansina, 1964, pp. 98-116.
2. Sousberghe, L. de, 1963, pp. 62 et 69.
3. *Idem*, pp. 53-58.

constances des périodes de continence, notamment après les semailles, jusqu'à l'apparition des premières pousses. Durant cette époque il est interdit au chef de quitter le village, pour éviter que le pouvoir de germination qu'il incarne ne se disperse car « c'est lui qui détient la graine ».

Ce ritualisme transpose-t-il « à un étage supérieur » les fonctions du chef de clan en tant que donneur de fécondité, comme l'affirme L. de Sousberghe[1] ? Il semble bien que la chefferie introduise dans la vie sociale pende une autre dimension. Le détenteur du pouvoir politique, maître théorique de la vie et de la mort, présente, à l'inverse du chef de clan, plusieurs caractéristiques de la royauté sacrée. Il possède le *kifumu,* un ensemble d'objets sacrés qui garantissent la propriété nominale de la terre, le droit de prélever des tributs de chasse et de pêche[2]. Dépouillé de ce palladium, le chef perd tout pouvoir. Seule une lignée d'origine servile est autorisée à manipuler la magie du *kifumu*[3]. Enfin le chef pende, pas plus que le roi lunda, ne pouvait mourir de mort naturelle[4].

La distance est donc moins grande qu'on ne pouvait le croire d'abord entre la notion du pouvoir chez les Lunda et les Pende. Dans quelques régions pende, le réseau des interdits sexuels se resserre autour du chef : un dignitaire le contraint à porter une gaine ou un étui pénien, qui le voue à « une continence absolue pour le reste de ses jours[5] ». On le délivre seulement lorsqu'un chasseur a tué un animal dévolu au chef. En compagnie de son épouse il se livre alors à une danse impressionnante sur la dépouille de la bête. Le couple est nu. L'homme met son sexe en contact avec celui de la femme sans la pénétrer. L'accomplissement de l'acte risquerait de le transformer en léopard[6]. Cette « magie du léopard » atteste évidemment la crainte de la sorcellerie du chef. La comparaison avec les Kuba est des plus éclairantes : dans cette royauté accomplie,

1. Sousberghe, L. de, 1963, p. 55.
2. *Idem,* p. 61 et 1958, pp. 1346-47.
3. Sousberghe, L. de, 1963, p. 61.
4. *Idem.* pp. 59-60.
5. *Idem,* p. 66.
6. *Idem.*

le Nyim, roi incestueux, a la faculté de se transformer précisément en léopard pour se venger de ses ennemis. Les honneurs royaux rendus à la dépouille du fauve montrent bien que « le léopard est sorcier et roi, tout comme le roi est léopard et sorcier[1] ». Les Kuba associent cette propriété dangereuse, qui est au fondement de la sacralité royale, au concept *paam,* qui désigne l'ardeur du feu, des rayons du soleil qui brûlent le sol, du léopard qui attaque[2]. Les Pende se préoccupent visiblement de juguler cette puissance inquiétante. Dans deux chefferies « des drogues déprimantes sont données périodiquement au chef, supprimant tout désir et le mettant par moments en état de torpeur[3] ». Ailleurs enfin, le nouveau chef doit présenter après son investiture une hernie scrotale, signe de l'accord des ancêtres[4]. Ces caractères appartiennent manifestement au complexe symbolique de la royauté sacrée lunda. Le port d'une ceinture rituelle *(lukanu)* condamne, en effet, le chef lunda à une prochaine stérilité ; en outre elle entraîne l'apparition de l'infirmité requise parfois des chefs pende[5]. On évoquera encore, dans ce contexte, la royauté sacrée avortée qui émerge dans le clan « noble » Tundu chez les Lele. Après avoir commis rituellement l'inceste avec une sœur de clan, le chef Tundu est définitivement reclus[6]. Ces faits évoquent, sur un autre registre, cette tradition constante de la royauté sacrée africaine, à laquelle Frazer avait accordé la plus grande attention : la mise à mort prématurée du roi.

Le régicide rituel est l'une des figures symboliques de la royauté dans la civilisation interlacustre comme dans les royaumes bantous de la savane. Nous discuterons de manière plus approfondie cette tradition au Rwanda ; attestée au Nkole[7], elle semble avoir été abolie il y a plusieurs générations au Nyoro comme en pays kuba[8].

1. Vansina, 1964, p. 103.
2. *Idem,* p. 104.
3. Sousberghe, L. de, 1963, p. 66.
4. *Idem,* p. 67.
5. *Idem,* pp. 69-73.
6. Douglas, 1963, p. 199.
7. Oberg, 1948, p. 157.
8. Roscoe, 1923, p. 118 ; Vansina, 1964, p. 100.

Alfred Adler a montré qu'on ne pouvait douter de l'application effective de cette règle chez les Mundang du Tchad et il s'élève vigoureusement contre la dénégation systématique du régicide entreprise par les successeurs de Frazer[1]. De son côté, Jean-Claude Muller reproche à l'école fonctionnaliste d'avoir voulu exorciser le spectre de Frazer à bon marché[2]. Il rappelle qu'au Nigeria les Jukun mettaient à mort leur souverain au terme d'un septennat ; il montre comment, dans la même aire culturelle, les Rukuba ont transformé cette pratique. Les sept premières années du règne d'un chef de village sont considérées comme une période probatoire et la longue vie qui lui est promise n'est assurée qu'au prix de deux sacrifices substitutifs. Au moment de l'intronisation un nouveau-né chétif, appartenant au clan du chef, est immolé ; on sacrifie ensuite un bélier ; le successeur désigné mange quelques morceaux de l'animal, auxquels l'on a secrètement mélangé un peu de chair du jeune enfant. Après ce rituel anthropophagique, la personne du chef devient dangereuse ; son pouvoir mystique est susceptible d'infecter ceux qui mangeraient ou boiraient dans le même récipient que lui. Par la suite, le chef est sacrifié par procuration lors du grand rituel périodique *kugo*, qui a lieu en théorie, tous les quatorze ans. Avant l'ouverture de la session, l'on capturait un vieil homme, que l'on s'évertuait à rendre repoussant et terrifiant. En grand secret, les officiants tuent un bélier ; le vieillard en mange la chair et, du coup, devient « si impur qu'il ne pourra plus jamais vivre dans le village ni avoir de contact avec ses concitoyens »[3]. Il vit en exil, dans une hutte située en dehors de l'espace social du village, mendiant sa nourriture à distance. Il est censé mourir subitement, dans la septième année.

La thèse de Jean-Claude Muller est que cette victime humaine ostracisée, véritable bouc émissaire, est chargée des qualités négatives de la royauté « divine », qu'il s'agit d'expulser pour « réparer le monde » ou le « remettre en place », comme disent les Rukuba. Le titre même de son livre fait référence à la théorie de René

1. Adler, 1978.
2. Muller, 1980, pp. 151-196.
3. *Idem*, p. 173.

Girard. Je tenterai de montrer dans un autre ouvrage que la théorie générale du sacrifice élaborée par l'auteur de *La Violence et le sacré* doit être récusée[1]. Dans le cas particulier qui nous occupe, il s'agit de savoir pourquoi le chef sacré se trouve placé, de par la volonté du groupe dont il est le prisonnier, dans la situation inconfortable d'un condamné à mort en sursis, à moins que des victimes humaines substitutives — un bébé et un vieillard — n'assument son destin. Alfred Adler développe à ce propos une interprétation féconde dans l'essai qu'il a consacré à la royauté mundang[2]. Le régicide rituel est inséparable du réseau d'interdits qui entourent le roi enserrant sa vie organique comme ses rapports sociaux ; leur fonction est « selon la formule de Frazer, autant de garder le roi que de se garder de lui »[3]. Ces contraintes, dont la mise à mort est l'expression finale la plus haute, s'expliquent par la nature même de la royauté sacrée. Adler déchiffre dans cette étrange institution l'instrument d'un « retournement » ou d'un « brouillage » de l'ordre symbolique premier. C'est bien une telle préoccupation que l'on retrouve au cœur de la chefferie rukuba, dont le titulaire est marqué du chiffre infamant de l'anthropophagie, que Muller assimile fort justement à un « inceste alimentaire »[4].

Tentons d'approfondir ce projet idéologique dans une perspective comparative. Mes propres analyses concernant l'inceste royal tendaient à montrer que l'institution royale se définit comme transgression radicale de l'ordre familial. La puissance magique mise en œuvre par les rois s'apparente souvent à cette subversion radicale de l'ordre social : la sorcellerie maléfique. Les interdits qui circonscrivent la conduite du souverain assignent évidemment des bornes à cette force redoutable, ils la localisent en soulignant son caractère exorbitant. A ce titre, ils participent bien de la structure même de la royauté sacrée ; ils la situent, comme le souligne Adler, « à la limite de la société, quelque chose comme le point d'Archimède qui permet sinon de soulever le

1. Heusch, L. de, 1982.
2. Adler, 1978.
3. *Idem,* p. 39.
4. Muller, 1980, p. 171.

monde, du moins — ce qui revient presque au même — de penser l'union de la société avec la nature[1] ».

L'inceste, la mise à mort rituelle et les interdits définissent la royauté sacrée avec une intensité remarquable chez les Lunda du Zaïre et leurs voisins. L'inceste y apparaît comme un acte limite, condamné. Lors de son investiture, le chef était conduit la tête voilée auprès de sa sœur : il ne pouvait plus jamais la revoir après s'être uni à elle. Le frère et la sœur vivaient désormais dans des villages distincts, ou aux extrémités du même village[2]. La formidable puissance magique de la ceinture *lukanu* condamne rapidement le chef incestueux à la déchéance physique. La chefferie pende mérite à cet égard d'être considérée comme une forme affaiblie du même complexe symbolique. L'union incestueuse est absente de la scène rituelle, mais la vie sexuelle du chef et de son épouse est entravée par de nombreuses périodes de continence ; la non-observance de ces règles entraînerait la stérilité des femmes[3]. L'abolition absolue de la vie sexuelle du chef semble répondre, en certaines régions du pays pende, à l'interdit qui sépare le frère et la sœur incestueux chez les Lunda, après le rapprochement réalisé lors de l'investiture.

Qu'en conclure sinon que le pouvoir, lorsqu'il se sacralise, est le plus souvent dangereux et maudit ? Si le chef pende subit parfois une castration symbolique, si le chef lunda voit sa puissance magique se retourner contre lui, n'est-ce pas parce que, d'une façon ou de l'autre, la société clanique entend se protéger des excès d'une force mystérieuse qui doit son caractère torrentiel au fait même qu'elle abolit dangereusement la frontière entre la culture (dont la royauté se sépare) et la nature (qu'elle investit souverainement) ? La faculté qu'a le chef pende ou le roi kuba de se transformer en léopard brouille la distinction entre le monde animal et le monde humain. Jadis, lorsqu'un homme avait été exécuté, chez les Pende, la tête et la cuisse du supplicié étaient apportées au chef ; elles se métamorphosaient en « tête et

1. Adler, 1978, p. 38.
2. Sousberghe, L. de, 1963, p. 64.
3. *Idem,* p. 65.

cuisse d'animal domestique ou sauvage, chèvre ou antilope[1] ».

La royauté kuba se laisse aisément interpréter dans cette perspective inquiétante. Grand entrepreneur, instigateur d'une économie de marché florissante, le roi kuba se situe à la fois au centre de la vie culturelle et *au-delà* — en tant qu'esprit de la nature et représentant de Dieu sur terre — ou *en deçà* — en tant que sorcier incestueux. Les interdits sont là pour contenir les débordements de cette redoutable force magique : le souverain ne peut s'asseoir à même le sol car son ardeur solaire risquerait de brûler la terre ; il ne peut traverser un champ, franchir le fleuve Kasaï, manger devant ses épouses[2]. Précaution suprême, les charmes magiques de la royauté sont placés hors de sa portée : ils sont confiés à un dignitaire qui fait figure de double du roi ; celui-ci règne sur un unique village et le souverain ne peut plus jamais le revoir après son intronisation[3].

Dans l'aire géographique que nous avons considérée, l'Afrique centrale, la sacralité du pouvoir dessine un *continuum*. Le chef lele est séparé des siens, isolé à jamais après avoir commis l'inceste ; le chef lunda est séparé définitivement de sa sœur après le même acte rituel, et condamné à une stérilité prochaine ; le chef pende ne commet jamais l'inceste mais il se voit parfois astreint à la continence absolue. Enfin, le roi kuba, monarque triomphant, s'unit à sa sœur, épouse une petite-nièce dans son propre clan, dont il a cessé de faire partie ; il se voit ensuite promu au rang de géniteur privilégié avec ses innombrables épouses. Libéré des contraintes sexuelles et de la hantise de la stérilité, il perd cependant le contrôle des charmes magiques souverains, à l'inverse du chef pende, détenteur du *kifumu*. L'on voit alors les interdits se déployer dans une autre direction : ils réglementent notamment les repas et les déplacements du souverain, sans porter atteinte à l'intégrité de sa puissance virile.

Sous toutes ces formes, embryonnaires ou accomplies, la cheffe-

1. *Idem*, p. 53.
2. Vansina, 1964, p. 100.
3. *Idem*, p. 106.

rie ou la royauté sacrées s'instituent à partir d'une rupture de l'ordre symbolique lignager ou clanique. Le contraste est saisissant dans les sociétés segmentaires tetela (dans la zone bantoue) et nuer (dans la zone nilotique). J'ai décrit précédemment les pouvoirs limités du chef de lignage tetela[1]. Cet aîné ne détient aucun pouvoir rituel et son prestige n'a d'autre assise que sa générosité. Il est totalement libre de ses mouvements. L'aînesse ne contient aucune puissance mystique susceptible d'être exploitée, transformée en pouvoir royal. Adler rappelle que chez les Nuer, où il n'y a même pas de place pour la figure du chef, celui qui détient la peau de léopard « est un agent rituel voué à la seule fonction de médiateur entre parties en conflit à cause d'un crime de sang[2] ». Il nous rappelle aussi opportunément que chez les Dinka voisins, le détenteur du pouvoir rituel, condamné à se suicider comme un roi sacré, ne détient aucun pouvoir politique.

Tout se passe comme si la structure même de la société lignagère n'est pas plus susceptible d'engendrer des développements dialectiques sur le plan politique que sur le plan économique, sans l'intervention d'une structure symbolique nouvelle. Ce n'est pas par hasard que tant de traditions mythiques, en Afrique occidentale comme en Afrique centrale, présentent le fondateur de la royauté comme un chasseur étranger, détenteur d'une magie plus efficace (M 1, M 20). Quelle que soit l'origine historique de cette institution politico-symbolique, la diachronie mythique fait toujours intervenir des événements extérieurs, que le bruit des armes les accompagne ou non. La royauté apparaît d'abord comme une révolution idéologique, dont la société ancienne n'ignore pas les dangers. Observons les sociétés claniques matrilinéaires d'Afrique centrale où l'ordre royal fait une apparition discrète. La prétention à gouverner et à contrôler la nature est émise chez les Pende par un « clan noble » qui s'affirme distinct des autres groupes de parenté : il aurait amené le principal attribut du pouvoir magique sur la nature, le *kifumu*, d'une lointaine patrie d'origine[3]. La souveraineté, la

1. Heusch, L. de, 1954.
2. Adler, 1978, p. 39.
3. Sousberghe, L. de, 1958, pp. 1346-1347.

source magique du pouvoir, vient toujours d'ailleurs, d'un prétendu lieu originel, extérieur à la société.

Dans le volume précédent (*Le Roi ivre ou l'origine de l'État*), j'ai montré que les Luba du Zaïre situent ce lieu extérieur dans le ciel. Le héros fondateur qui apporte une nouvelle conception de la royauté est un chasseur, c'est-à-dire un être déterritorialisé. Le souverain luba s'affirme comme l'héritier ambigu de ce héros céleste aux mœurs raffinées et d'un ancien roi autochtone qui abusait de l'inceste comme du pouvoir. Il s'accouple en secret au moment de son avènement avec sa mère et ses sœurs dans une hutte sans porte ni fenêtre, qualifiée de « maison du malheur ». Cet édifice fermé, sans ouverture sur le monde extérieur, est symboliquement coupé du circuit de l'échange exogamique. Il est par excellence le lieu de la transcendance maudite, le lieu où s'acquiert la sacralité du pouvoir comme élément étranger à la société.

Cette opposition entre le ciel, d'où vient la royauté et une première forme de pouvoir, enracinée dans la terre, nous allons la retrouver au cœur de la pensée mythique du Rwanda. La transcendance céleste du souverain est clairement affirmée cette fois par le mythe d'origine. L'inceste rituel, que les rois luba réalisent lors de leur intronisation, apparaît au Rwanda sous deux formes : la réunion de la mère et du fils, d'une part, l'endogamie du lignage royal, de l'autre. Le protocole royal, les interdits, étaient de la plus grande rigidité.

Pour en savoir davantage, il faut analyser attentivement l'ensemble des récits dynastiques à vocation historique qui constituent l'un des genres majeurs de la littérature orale rwanda ; il faut aussi tenter de découvrir l'organisation symbolique du Code ésotérique de la royauté. Établissons d'abord le statut de ce « texte ». Le rituel royal (*ubwiru*) se compose de dix-huit morceaux, appelés « voies », dont seul le dernier demeure inconnu. La transmission intégrale de ce savoir était confiée à la mémoire de quatre hauts dignitaires. Les autres membres du collège des *abiru* en connaissent seulement un fragment[1]. Ces charges étaient héréditaires. Trois

1. Coupez et Kamanzi, 1970, p. 25.

abiru portaient le titre de « rois rituels ». Le souverain organisait des séances de récitation et tout manquement de mémoire était payé du prix de la vie, à moins que le ritualiste défaillant ne puisse présenter un parent plus qualifié[1]. La parfaite connaissance des rituels royaux était, en effet, vitale pour la survie du pays, identifié au corps même du souverain. Ne disait-on pas que le Rwanda se rétrécirait comme une peau de chagrin si le souverain ployait les genoux[2] ? Une tradition orale invérifiable rapporte aussi que l'émissaire de l'empire allemand avait trop vigoureusement serré la main du roi lors de leur première entrevue ; celui-ci aurait dit à son interlocuteur, non sans une remarquable prescience de l'avenir : « Vous avez fait trembler la terre du Rwanda. »

1. D'Hertefelt et Coupez, 1964, pp. 5-8.
2. Maquet, 1954, p. 147.

CHAPITRE II

Rois nés d'un cœur de vache (Rwanda)

La quête d'un cordon ombilical

La royauté rwandaise traditionnelle, qui disparut en 1961 dans les tourmentes d'une guerre civile, ne peut être dissociée du contexte sociologique très particulier où elle s'enracine. Les contradictions d'une société stratifiée — composée de trois classes à vocation de castes — sont comme masquées par une idéologie qui préservait soigneusement les privilèges socio-économiques et politiques d'une minorité aristocratique, les Tutsi, détenteurs des grands troupeaux. La majorité des paysans hutu, unis aux premiers par les liens de clientèle, étaient pratiquement exclus du pouvoir. Outre les tributs dus au roi, beaucoup d'entre eux fournissent une part des produits de leur travail à un patron (*shebuja*), au moins dans le Rwanda central. Une minorité de pygmoïdes enfin, les Twa, unis par des liens mystérieux à la royauté, vivaient de la chasse, de la poterie ; ils divertissaient les maîtres tutsi par leurs chants et leurs danses. Les études récentes nous ont appris que la domination des pasteurs tutsi, sans doute émigrés dans le pays à partir du XIIIe siècle, n'alla pas sans heurt. Tout au long de l'histoire agitée du Rwanda, tandis que progressait l'extension territoriale d'un petit État tutsi, d'abord confiné dans la région orientale, les Hutu, autochtones, opposèrent des résistances plus ou moins vives. Ils avaient parfois constitué eux-mêmes de petits royaumes et l'on est en droit de penser que les fondations de la royauté sacrée étaient déjà en place dans ces

petites sociétés paysannes, qui étaient loin d'ignorer le bétail.

Vansina a suggéré que le code magico-religieux de la royauté, l'*ubwiru*, était inconnu des premiers chefs tutsi. Il n'aurait été adopté qu'au XVIe siècle après la conquête d'une région centrale, le Bumbogo-Rukoma, où se trouvent situés d'importants lieux rituels[1]. Le ritualiste principal, celui que le Code qualifie de « roi Tsobe », appartient à un clan qui serait d'origine hutu, si l'on en croit les sources populaires[2]. Les roitelets hutu autochtones dont la tradition a conservé le souvenir étaient responsables de la fertilité et régnaient avec leur mère. Une dynastie hutu contrôlait le Busozo, jusqu'en 1925. Le roi du Busozo était affranchi de ses nombreux interdits magico-religieux dès que son fils avait atteint sa septième année ; l'enfant accomplissait alors les devoirs rituels de la royauté et sa mère gouvernait le pays avec ses frères. De Lacger aperçut l'un des premiers que cette institution hutu pourrait être le prototype de la monarchie tutsi ; il comprit aussi que ceux-ci opérèrent une transformation majeure en fonction de leurs propres intérêts économiques : le passage du roi agriculteur au roi pasteur[3].

L'institution de la reine-mère est selon toute vraisemblance, bien antérieure à la conquête tutsi. Sa fonction ne saurait être réduite à un jeu politique récent comme le suggère une tradition établie apparemment au XVIIe siècle : celle-ci attribue à quatre grands lignages « matridynastiques », se succédant à tour de rôle, la charge prestigieuse de reine-mère. D'Hertefelt et Coupez en concluent que « la puissance royale reposait sur une sorte de pacte entre les grands lignages tutsi[4] ». R. Cohen généralise imprudemment cette perspective à l'ensemble de l'Afrique : la présence de la reine-mère aux côtés du souverain ne serait que le moyen et le symbole de l'unification politique ; elle prévient les menaces de fission[5].

L'école fonctionnaliste s'est toujours montrée singulièrement indifférente aux figures mythiques, explicites ou implicites, suscep-

1. Vansina, 1962, pp. 46-47.
2. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 493.
3. Lacger, L. de, 1939, pp. 76-81.
4. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 459.
5. Cohen, 1977.

tibles d'éclairer la nature même de l'institution royale, la réduisant à un pur mécanisme sociologique. Au Rwanda, bien sûr, l'influence des proches parents de la reine-mère est indéniable. Mais a-t-on assez remarqué que le rôle politique de celle-ci est des plus incertains ? D'Hertefelt admet qu'elle n'avait pas de fonction bien définie[1]. En qualifiant les reines-mères d'« intrigantes redoutables et cruelles », il s'expose à reconnaître qu'elles ne disposent que d'une marge de jeu, en vertu d'une position rituelle éminente. Tentons de comprendre celle-ci à travers les données mythiques.

Mythe et histoire

Pendant huit générations, les premiers rois tutsi sont censés avoir régné avec une mère appartenant à un clan autochtone, les Zigaba d'abord, les Singa ensuite. Kagame et Vansina considèrent ces premiers occupants du Rwanda oriental comme Tutsi. Mais d'Hertefelt fait observer que tous les informateurs des premiers historiens du Rwanda s'accordent à attribuer une « base hutu » à la plupart des anciennes formations politiques[2]. Les clans actuels regroupent des lignages appartenant aux trois castes. Leur histoire particulière ne nous retiendra pas ici. Se plaçant d'emblée dans une perspective symbolique, Pierre Smith souligne que la tradition officielle oppose des clans *d'origine céleste* (le clan dynastique nyiginya et les trois clans matridynastiques de la période historique récente, les Ega, les Ha et les Kono) aux clans *autochtones*, « ceux qui ont été trouvés sur la terre » ; ces derniers représentent mythiquement les agriculteurs hutu. Les plus importants sont les Zigaba et les Singa, qui furent les premiers à fournir les reines-mères.

Commençons par examiner le mythe d'origine. Il nous permettra d'esquisser le profil cosmogonique de la royauté sacrée.

1. D'Hertefelt, 1962, p. 71.
2. D'Hertefelt, 1971, pp. 26-27.

M34 : L'ORIGINE CÉLESTE DE LA DYNASTIE
(Version Coupez-Kamanzi[1]).

Shyerezo avait une femme stérile, Gasani. En l'absence de son mari, Gasani, aidée d'une servante, déroba le cœur d'une vache que les devins de Shyerezo venaient de sacrifier pour en examiner les entrailles. L'animal avait été déclaré « favorable ». Les deux femmes placent le cœur dans un pot qu'elles remplissent quotidiennement de lait. Après neuf mois, Gasani y trouve un bébé. Apprenant par un messager que sa femme stérile vient d'enfanter, Shyerezo se met en colère et ordonne que l'enfant soit mis à mort. Mais au lieu de l'exécuter, les bourreaux le cachent. Il grandit chez son frère aîné Mututsi. Il est fort beau. Touché par sa perfection Shyerezo le laisse vivre. Devenu adolescent, il subit les affronts de ceux qui mettent la légitimité de sa naissance en doute : « Tais-toi, vaurien qui t'appelles Sabizeze, bâtard, qui n'es pas le fils de Shyerezo. » Le père putatif confirme que Sabizeze n'est pas son fils et celui-ci, blessé dans son amour-propre, décide de s'exiler avec son frère Mututsi et sa sœur. Ils emmènent une poule et un coq, un bélier et un mouton, une vache et un taureau ainsi que le héron garde-bœuf. Ils arrivent au pays de Kabeja, le chef des Zigaba, qui leur désigne l'emplacement de leurs enclos. Sabizeze s'unit à sa sœur, engendrant avec elle des filles et des garçons. Mais Mututsi refuse de partager avec son frère cette épouse incestueuse. Sabizeze lui suggère alors « un bon plan » : « Pars d'ici, va là-bas en face et établis-y-toi ; puis donc, quand tu auras consolidé ton enclos tu t'en iras de là, tu traverseras cette vallée-ci et tu viendras me demander une fiancée en te présentant donc comme l'Umwega d'en face. » C'est ainsi que le clan Ega serait né de la scission du clan Nyiginya originel. Les deux clans s'échangèrent mutuellement leurs filles et proliférèrent. Nyiginya et Ega vivaient en paix avec Kabeja, qui leur apportait le feu lorsqu'ils construisaient une nouvelle maison. Depuis lors les Zigaba pratiquent les rites d'installation pour les membres du clan royal.

Dans une version de cour, tenue pour secrète, la dimension cosmogonique du mythe se précise : c'est au ciel que se déroule la fabrication magique du héros, qui porte le nom de Kigwa. Son

1. Coupez et Kamanzi, 1962, pp. 60-68.

frère Mututsi et sa sœur Nyampundu vinrent au monde de la même façon, grâce à une intervention divine. Gasani confia imprudemment son secret à sa propre sœur et Dieu la punit en exilant ses enfants sur terre, dans le Mubari, la région orientale du Rwanda[1].

Il est aisé de comprendre que Sabizeze et Kigwa ne sont qu'un seul et même personnage ; le premier nom signifie « étourdi », le second « le tombé[2] ». Dans les deux cas, le héros est marqué par une chute : les ancêtres de la dynastie et des futurs clans matridynastiques sont des créatures célestes déchues. Le père putatif, Shyerezo (« Extrémité »), est identique à Nkuba, la Foudre, comme l'affirme la généalogie royale récitée par des traditionalistes attitrés, chargés de « forger l'intelligence[3] ». *Ibimanuka*, « ceux qui sont descendus », telle est la qualification symbolique majeure de Kigwa, de son frère et de sa sœur.

Kigwa, l'ancêtre primordial, n'accomplit aucun exploit ; il se présente modestement devant le chef des Zigaba autochtones, Kabeja, lui proposant de l'aider de ses bras. Séparé de sa mère céleste, ou plutôt d'une matrice céleste artificielle, il est renié par son pseudo-père ; s'il peut prétendre à une filiation avec Foudre, « roi d'en haut », c'est par un artifice magique : les devins de Shyerezo n'ont pas manqué de faire avaler à l'animal sacrificiel, dont Gasani dérobe le cœur, la salive de leur maître, comme les aruspices le font toujours pour établir un lien vital entre l'animal et le consultant[4]. Si l'on s'en tient à la version la plus complète (Coupez-Kamanzi), Sabizeze, alias Kigwa, est le seul « enfant fabriqué[5] » de la mère céleste ; en effet c'est pour obtenir ce *fils cadet* qu'elle mit en œuvre cette procédure singulière, alors qu'elle était devenue stérile. Le récit nous présente Mututsi comme l'*aîné*. Nous verrons que la variante simplifiée (d'Hertefelt, Lestrade), qui laisse entendre que les *trois enfants* ont été mis au monde miraculeusement, doit être considérée comme une version faible. Comme l'observe judi-

1. D'Hertefelt, 1964, p. 221 ; Lestrade, 1972, p. 50.
2. Smith, 1970 b, pp. 1387-1388.
3. Smith, 1970 b, p. 1388 ; Heusch, L. de, 1966, pp. 83-86.
4. Coupez et Kamanzi, 1962, p. 32 ; d'Hertefelt, 1962, p. 87.
5. J'emprunte cette expression à Pierre Smith.

cieusement Pierre Smith, Kigwa est né *sans cordon ombilical*[1]. Nous tenterons de comprendre, à partir de cette constatation, pourquoi les ritualistes de la cour, les *abiru*, conservent soigneusement les cordons détachés de tous les anciens rois, et pourquoi, par la médiation des reines-mères successives, la royauté peut être considérée effectivement dans le langage poétique comme une succession de cordons ombilicaux[2].

A la suite de Kagame, Smith lui-même suggère les premiers éléments d'un modèle structural[3]. Il attire l'attention sur le découpage traditionnel de l'histoire rwanda en trois périodes successives. Les dix premiers ancêtres issus de Nkuba la Foudre (ou Shyerezo, l'« Extrémité »), composent la série des *Ibimanuka*, « ceux qui sont descendus (du ciel) » ; ils ne sont pas qualifiés de rois et l'on se souvient seulement de leur nom ; avec Gihanga commence la série des « rois de la ceinture », *abami b'umushumi*, qui ont réussi tant bien que mal à maintenir l'indépendance d'un petit État menacé par ses voisins. Bwimba Ruganzu enfin inaugure la série des « rois historiques » ; la chronique fournit d'abondants détails à leur sujet.

Ancêtre	*Série dynastique*
Kigwa	Ibimanuka (ceux qui sont descendus du ciel)
Gihanga	Rois de la ceinture
Bwimba	Rois historiques

Les premiers ancêtres *Ibimanuka* portent des noms abstraits difficiles à interpréter ; les quatre premiers perpétuent clairement le souvenir de leur origine céleste. Après Kigwa, « celui qui est tombé », on trouve Kimanuka, « celui qui est descendu », Kijuru, « celui du ciel », Kobo, « le petit trou » ; ce dernier terme,

1. Smith, 1970 a, p. 17.
2. Kagame, 1947, p. 46.
3. Smith, 1970 a, pp. 11-15 ; Kagame, 1959, pp. 20-25.

commente Pierre Smith, « évoque la croyance que la voûte céleste est de pierre et forme le pays d'en haut ; il suggère donc une sorte d'enfantement par le ciel de l'ancêtre de la dynastie[1] ». Ensuite viennent deux noms qui se réfèrent, en revanche, à la terre : Merano signifie aussi bien « germe » qu'« origine », et Randa « qui rampe par terre[2] » ; les deux noms suivants sont obscurs : Gisa, « qui ressemble », Kizira, « qui fait l'objet d'un interdit ». En ce qui concerne ce dernier, Smith penche pour une interprétation céleste : cette expression évoquerait à nouveau Nkuba, la Foudre, qui « sème des interdits sur tout ce qu'il touche quand il atteint la terre[3] ». Si cette acception est exacte, on notera qu'elle nous renvoie plus précisément à la présence *terrestre* de la foudre. Quoi qu'il en soit, Kazi, le dernier nom de cette série, est dépourvu d'ambiguïté : il signifie « petite racine ». Il représente le dénouement d'une tentative amorcée par Randa, le rampant, lui-même fils d'une germination (Merano). On ne sous-estimera pas le caractère végétal de ces diverses métaphores, en quoi se résume cette histoire lointaine.

Celle-ci commence par la chute de créatures célestes et s'achève progressivement par un enracinement. Kazi est en effet le premier ancêtre à épouser une femme autochtone, appartenant au clan zigaba, « trouvé sur terre ». Si Kigwa entretient des relations pacifiques avec les Zigaba, le mythe n'enregistre aucune alliance matrimoniale avec ces créatures terrestres. Au contraire les Ibimanuka se marient entre eux. C'est pourquoi la généalogie est muette au sujet de leur mère respective. Kazi rompt avec cette tradition, de telle sorte que son fils Gihanga, qui inaugure la seconde série dynastique, se trouve fortement enraciné. Gihanga se trouve associé ainsi à la Terre, alors que Kigwa était une créature purement céleste.

Pierre Smith a bien mis cette première opposition symbolique en relief[4]. Il souligne avec raison que toute la pensée rwandaise est

1. Smith, 1970 a, p. 12.
2. *Idem.*
3. *Idem,* pp. 12-13.
4. *Idem,* pp. 15-19.

traversée par un modèle binaire construit sur les propriétés spécifiques attribuées respectivement à Kigwa et à Gihanga. Le premier est « tombé du ciel » avec les animaux domestiques qui serviront à la divination royale (un couple de bovins, d'ovins, et de gallinacés). Kigwa et ses successeurs, qui participent comme lui de la qualité d'ibimanuka, « marquent donc la dynastie dans sa fonction mystique, c'est-à-dire sa fonction de médiatrice entre le ciel et la terre ». Gihanga et ses successeurs immédiats évoquent au contraire « l'aspect temporel de la fonction dynastique[1] ». Kagame estime que ces « rois de la ceinture » ont peiné pour conquérir le pays[2]. Mais aucun exploit militaire ne leur est attribué et cette affirmation est sans doute trop forte : elle ne rend pas compte de la portée purement symbolique de cette tradition. Gihanga, fils de Kazi, « la petite racine », est le fondateur présumé d'une première royauté terrestre. Désormais la généalogie dynastique note soigneusement et le nom de la reine-mère et celui de son clan. Après Gihanga, qui règne avec une mère Zigaba, ses successeurs seront tous fils d'une princesse singa. Le mythe de Gihanga explique dans quelle circonstance ce second clan « trouvé sur terre » fut appelé à fournir les reines-mères.

M35 : LES TRAVAUX ET LES MARIAGES DE GIHANGA (Version Coupez-Kamanzi[3]).

En grandissant, Gihanga apprenait à travailler, à faire de la poterie, à chasser, à façonner le bois, à forger. Il vivait avec ses cousins chez Kabeja dans le Mubari. Ceux-ci l'affectionnaient beaucoup et consultaient pour lui les esprits. Prévoyant la mort de Kabeja, ils lui recommandèrent de quitter le pays. Lorsque cet événement survint, Gihanga se rendit avec ses compagnons auprès du roi du Burundi à qui il offrit du gibier ainsi que les produits de son travail artisanal. En reconnaissance, le souverain lui donna une épouse. Mais celle-ci était stérile et après trois ans Gihanga

1. *Idem*, p. 13.
2. Kagame, 1959, p. 21.
3. Coupez et Kamanzi, 1962, pp. 71-79.

prit congé de leur hôte. Accompagné de son épouse et de ses compagnons il se dirigea vers le nord du Burundi. Les devins lui recommandèrent de chasser plus au nord encore sur les terres de la dynastie renge. Là, il trouverait une nouvelle épouse. Gihanga poursuivit un étrange animal appelé *ingabe* jusque dans l'enclos du roi Jeni. Les hommes de Jeni refusèrent de lui livrer la bête. Gihanga construisit alors une forge et se mit à fabriquer des lances, des anneaux et des bracelets, qu'il offrit à Jeni. Il lui offrit aussi la peau d'un animal, après avoir eu soin de la faire sécher et de la décorer. Jeni, satisfait, décida de s'attacher les services d'un homme aussi habile. C'est alors qu'il lâcha l'*ingabe* qu'il avait confisqué. Gihanga l'abattit, le dépeça, et offrit à nouveau la peau à Jeni, après l'avoir fignolée.

Jeni avait une fille, Nyamususa, dont il surveillait jalousement la conduite. Elle admirait les talents de Gihanga, qui savait forger des parures aussi bien que les alênes qui servent à tresser les petits paniers. Elle dépêcha auprès de lui une servante, et Gihanga lui remit un présent. Trompant la vigilance de sa tante paternelle, la jeune fille se laissa séduire par ce maître artisan. Elle devint enceinte. Les devins délibérèrent à nouveau et Gihanga décida de prendre congé de Jeni. Il s'installa dans le Buhanga et il fabriqua des houes pour les agriculteurs autochtones qui se servaient jusqu'alors de bâtons ; il leur fournit aussi des serpettes, il leur apprit à chasser, à façonner des cruches. Quelques mois plus tard, Jeni découvrit la grossesse de sa fille. Il la condamna à mort, mais avec la complicité des hommes de Gihanga la jeune fille parvint à échapper à ses bourreaux. Au moment où Nyamususa et ses servantes rejoignirent Gihanga, celui-ci était en train de forger. Les devins surgirent brusquement et lui recommandèrent de vider aussitôt les lieux ; cette nuit même, il épousa la jeune fille qu'il avait engrossée. Elle donna bientôt naissance à une fille, Nyirarucyaba, puis à un fils, Kanyarwanda, le futur roi du Rwanda. Elle enfanta aussi les ancêtres des dynasties appelées à régner sur les royaumes voisins, le Buha, le Ndorwa, le Bushi (ou Bunyabungo).

Réservons l'exégèse des activités techniques fort remarquables de Gihanga (tout à la fois chasseur, forgeron, potier et boisselier), qui contrastent avec la passivité des ancêtres tombés du ciel, et interrogeons-nous d'abord sur son destin matrimonial. Ici aussi les choses changent brutalement. Ce récit s'inscrit dans le droit fil de notre récit précédent. Smith aperçoit fort bien l'opposition majeure

qui se dessine entre les deux mythes : « Au mouvement vertical de la chute de Kigwa, suggéré par le nom donné aux *Ibimanuka*, "ceux qui sont descendus", s'oppose le mouvement horizontal et circulaire du périple de Gihanga, évoqué par le nom donné aux " rois de la ceinture"[1]. » Ce roi fondateur parcourt tout le pays, d'est en ouest, en passant par le Burundi, avant de s'installer non loin de son point de départ. Il effectue ainsi une prise de possession circulaire de l'espace. Mais ce périple introduit aussi une donnée nouvelle dans le code matrimonial des mythes. Alors que Kigwa se marie incestueusement, Gihanga se marie au loin, contractant deux *mariages hyperexogamiques* successifs, avec une princesse rundi et une princesse renge. L'origine de cette mystérieuse dynastie, qui disparut dans un cataclysme après avoir régné sur le nord-ouest du Rwanda, est controversée. Nous avons quelque raison de croire qu'elle appartient à une population distincte et des Tutsi et des Hutu[2]. En tout état de cause, les Renge constituent la maison régnante du clan autochtone singa, qui donnera la plupart des reines-mères aux « rois de la ceinture[3] ». En se déplaçant, Gihanga introduit l'exogamie matridynastique sous une forme extrême, alors que ses prédécesseurs se mariaient *sur place et entre eux*. Le mouvement de Gihanga contraste avec l'enracinement de Kazi, son père, qui a épousé une princesse zigaba. Gihanga cherche au loin une nouvelle légitimité chthonienne.

Le clan autochtone singa fournira les reines-mères tout au long de cette seconde série dynastique. Mais les traditions orales sont muettes au sujet des successeurs de Gihanga. Le dernier roi possède un nom curieux : Samukondo (le Nombril). Il occupe une position clé dans la construction symbolique. Ce mystérieux personnage est d'une certaine façon la réplique de Gihanga. Il se définit en effet, comme celui-ci, en tant que chasseur[4]. Mais aucune légende le

1. Smith, 1970 a, p. 13.
2. Heusch, L. de, 1966, pp. 75 et 77, et pp. 92-94.
3. D'Hertefelt, 1971, p. 45. Cet auteur corrige judicieusement l'erreur de perspective que j'avais commise en écrivant que les Singa sont issus des Renge.
4. Kagame, 1959, p. 85.

concernant ne nous est parvenue. Il occupe cependant une place cruciale dans la généalogie royale. Le poème qui la transmet énumère en une seule strophe les ancêtres de Gihanga en remontant jusqu'à Nkuba la foudre, qualifié de Shyerezo, l'Extrémité. Il se termine par cette affirmation qui s'adresse au souverain régnant :

C'est là (au loin) que vous autres êtes fameux,
Ô toi le grand (descendant) de Samukondo
En vos racines les plus éloignées[1].

Samukondo, le Nombril, constitue donc le relais entre le roi actuel et les « racines » les plus lointaines de la dynastie. Reconsidérons les deux premières « séries » généalogiques (voir pp. 33-34). Kazi, « petite racine », est le dernier nom de la première série ; Samukondo, « Nombril », clôture la seconde. Par une heureuse intuition, Pierre Smith rapproche les noms de Kazi et de Samukondo. Il propose l'interprétation suivante : « Le ciel, où la dynastie a été enfantée, est comme sa racine ou son cordon ombilical[2]. » Cette explication ne me paraît pas tout à fait correcte. Les métaphores « racine » et « nombril » ne sont pas des figures équivalentes comme Smith le suggère ; elles s'opposent au plan cosmogonique.

Examinons l'ascendance directe du roi Samukondo, le Nombril. Ce dernier représentant des « rois de la ceinture » issus de Gihanga est aussi le dernier à épouser une princesse autochtone singa. Nous allons montrer que la figure du roi nombril exprime la reprise en charge d'un lien matriciel avec le ciel perdu depuis le mariage de Kazi, la racine, avec une princesse « terrestre ».

Samukondo est le premier roi à propos duquel la généalogie signale non seulement le clan de la mère, mais encore celui de la grand-mère maternelle : il s'agit du clan Ega, d'origine céleste, qui fournissait de manière exclusive les épouses à la première série d'ancêtres, les *Ibimanuka.* La tradition affirme que deux autres

1. *Idem,* p. 23.
2. Smith, 1970 a, p. 13.

clans, les Ha et les Kono, seraient issus d'une scission des Ega. Tous trois remontent donc à Mututsi, frère aîné de Kigwa et ancêtre éponyme de la caste aristocratique tout entière ; Ega, Ha et Kono partagent le même animal totémique, le crapaud[1].

Les fils matrimoniaux qui s'entrecroisent pour produire la figure du roi Nombril expliquent sa position stratégique dans le code symbolique que véhicule la généalogie dynastique. Il est le fils d'une princesse autochtone singa et il épouse une femme du même clan. Il est donc bien *enraciné*. Mais, comme le montre le schéma suivant, ses deux grand-mères appartiennent à un clan d'origine céleste, Ega ou Ha.

(Ega) 0 = Δ (Singa) — Δ (Singa)

(Ega) 0 = Δ Ruyange
(Ha) 0 = Δ Ndoba
(Singa) 0 = Δ Samembe
(Singa) 0 = Δ Samukondo

Par ses deux grand-mères (et même par son arrière-grand-mère paternelle), Samukondo renoue donc solidement avec les lointaines origines célestes de la royauté, avec l'ancêtre Mututsi. Celui-ci peut se targuer, en tant que *frère aîné* de Kigwa, d'avoir été conçu *naturellement* par la mère céleste Gasani, et non *artificiellement* comme son cadet, qui est pourtant l'ancêtre direct de la dynastie. L'apparition des clans ega et ha signifie, au niveau mythique, que le dernier roi de la deuxième série est pourvu d'un solide *cordon ombilical céleste* : Samukondo est le Nombril. Il se trouve véritablement à la croisée des lignes de descendance *par les femmes* : sa mère comme son épouse sont chthoniennes, ses deux grand-mères sont célestes. En lui s'accomplit la réunion symbolique du ciel et de la terre.

La relation structurale existant entre les deux premières séries dynastiques est une symétrie inverse : après Nkuba, la Foudre

1. *Idem*, p. 8 ; Sandrart, 1939, pp. 117-119.

(l'Extrémité céleste de la chaîne ancestrale), la liste des Ibimanuka (« tombés sur terre ») comprend dix noms, comme la liste des « rois de la ceinture » après Gihanga, le Fondateur de la royauté terrestre. Le souverain qui clôture la première série est une créature fortement marquée par la terre (Kazi, « petite racine ») ; en revanche Samukondo le Nombril, avec qui s'achève la seconde, est à nouveau marqué par le ciel.

	Ibimanuka	*Rois de la ceinture*
origine	Nkuba (Ciel)	Gihanga (Terre)
fin	Kazi (Terre)	Samukondo (Ciel et Terre)

Mais le système généalogique obéit à une structure ternaire. Bwimba, le fils de Samukondo, inaugure une troisième série mythique, celle des rois dits « historiques ». M 36 nous apprend comment Bwimba, dernier roi né d'une princesse singa, disqualifie définitivement ce clan autochtone au profit du clan ega, rétablissant la règle des mariages endogamiques entre créatures « célestes », instaurée jadis par Kigwa.

M36 : LA MORT SACRIFICIELLE DE RUGANZU BWIMBA ET DE SA SŒUR ROBWE

(Version Coupez-Kamanzi[1]).

Le roi Samukondo, dont le nom de règne était Nsoro, eut deux enfants de la même femme : une fille appelée Robwe et un garçon appelé Bwimba. Le roi du Gisaka (Kimenyi), désirant épouser Robwe, s'adressa à l'oncle maternel de la jeune fille ; celui-ci intercéda auprès de son beau-frère. Kimenyi essuya un refus. Peu avant de mourir, Nsoro convoqua ses deux enfants ; il recommanda à sa fille d'être prête à se sacrifier pour le Rwanda au cas où elle serait contrainte d'épouser le roi du Gisaka. Le deuil de Nsoro à peine levé, l'oncle maternel de Robwe envoya un

1. Coupez et Kamanzi, 1962, pp. 87-104.

messager à Kimenyi pour lui signifier qu'il n'y avait désormais plus d'obstacle à son mariage avec la jeune princesse rwanda. Bwimba avait été intronisé sous le nom de Ruganzu. Les gens du Gisaka vinrent lui demander la main de Robwe. Bwimba consulta sa mère et son oncle maternel. La première laissa entendre qu'elle donnerait son consentement au mariage projeté. Le second biaisa. Bwimba les avertit des dangers de ce mariage. La mère et son frère jurèrent qu'ils étaient prêts à se sacrifier pour le Rwanda. Les conseillers étaient hésitants. Bwimba finit par acquiescer. Robwe se montra méprisante envers son mari. Enceinte de sept mois, elle dépêcha un messager à son frère ; elle exigeait qu'un « sauveur » se sacrifiât pour le Rwanda. La mère et l'oncle maternel refusèrent tour à tour d'accomplir leur promesse. Ce dernier prétexta une maladie. La colère s'empara de Bwimba : il proclama que plus jamais les Singa n'engendreraient un roi et il décida de se sacrifier lui-même, pour éviter que le Rwanda ne fût conquis par le Gisaka. Le jour même où il décida de partir, sa femme, une princesse ega, accoucha du futur roi, Cyirima Rugwe. La mère de Bwimba tenta en vain de retenir son fils en déposant sa ceinture à l'entrée de l'enclos. Mais Bwimba n'hésita pas à rompre ce redoutable interdit. Il se dirigea vers la frontière avec ses chasseurs et ses chiens. Sa mère lui envoyait sans cesse des messagers pour tenter de le rappeler. Le dernier rappela à Bwimba le danger qu'il encourait (pendant la période qui suit l'accouchement, en effet, le mari doit rester auprès de son épouse, sous peine de malheur). Alors Bwimba fit venir sa femme auprès de lui et célébra les relevailles : il donna un nom à son fils et offrit à la mère un sac de portage en peau de léopard. Il entra au Gisaka et envoya un messager à sa sœur, l'avertissant qu'il était temps de mourir pour le Rwanda. Lui-même alla au-devant des chasseurs de Kimenyi ; il s'empara du gibier qu'ils avaient capturé. Kimenyi furieux blessa de sa propre lance son beau-frère qu'il ne reconnut pas. Agonisant, Bwimba révéla son identité et s'écria : « Je vaincs le Gisaka, c'est pour cela que je suis venu. » Il s'écroula ; il mit la main dans son sang et le répandit au sol. Robwe de son côté se jeta du haut de la cloison sur le tambour royal ; elle mourut avec l'enfant qu'elle portait.

Premier roi « historique », fils de Nsoro Samukondo, le nombril, Bwimba introduit une nouvelle fonction de la royauté sacrée, celle-là même qui se trouve au centre de la thèse de Frazer : le sacrifice du roi. Nous développerons ce thème plus trad. Contentons-nous, pour l'instant, d'insérer le discours matrimonial

de M 36 dans la trame des deux mythes précédents. Bwimba met fin solennellement à l'antique alliance hyperexogamique qui unissait la dynastie céleste à ceux qui « ont été trouvés sur terre », les Zigaba d'abord, les Singa ensuite. Le narrateur de M 36 apporte lui-même ce commentaire éclairant : « Dans la famille des Abega (Ega), elle (la femme de Bwimba) est la première fille umwega (Ega) qui ait enfanté un roi[1]. » En fait, M 36 renoue directement avec la loi matrimoniale établie par Kigwa, en M 34. Mais ce retour aux origines avait été préparé, nous l'avons vu, par des mariages « célestes » dans l'ascendance immédiate de Samukondo.

Pierre Smith aperçoit très bien qu'en se séparant de sa mère, Bwimba répète d'une certaine façon l'aventure initiale de Kigwa : en enjambant la ceinture que la mère a déposée à l'entrée de l'enclos, Bwimba rompt symboliquement, une seconde fois, son cordon ombilical[2]. En vérité, Bwimba, premier « roi historique », abolit l'ombilic terrestre que les rois devaient, depuis Gihanga, aux princesses autochtones.

Les aventures respectives de Kigwa et Bwimba se construisent sur deux séries d'oppositions :

Kigwa	*Bwimba*
Né sans cordon ombilical céleste	Renie symboliquement son cordon ombilical terrestre
La sœur se laisse tomber sur terre avec son frère qu'elle épouse	La sœur se laisse tomber de haut en bas pour rejoindre son frère dans la mort

Mais Bwimba n'est pas purement et simplement la réplique structurelle de Kigwa. Le code matrimonial du mythe subit un enrichissement décisif. Nous avons vu se mettre successivement en place l'inceste et l'immobilité (avec Kigwa), l'hyperexogamie et le

1. Coupez et Kamanzi, 1962, p. 93.
2. Smith, 1970 a, p. 18.

mouvement (avec Gihanga). Bwimba qui inaugure le troisième et dernier cycle mythique, réactualise l'inceste sous la forme modérée que Kigwa avait instaurée pour ses successeurs : l'exo-endogamie pratiquée sur place entre créatures aristocratiques. A la fin de leur odyssée terrestre, et grâce à des alliances répétées avec les clans autochtones, les Zigaba d'abord, les Singa ensuite, les « rois de la ceinture » prennent possession d'un territoire. Gihanga le terrien corrige donc le manque existentiel qui caractérise Kigwa le céleste, être bâtard et artificiel, sans père. Bwimba, la troisième grande figure mythique dans l'ordre diachronique, est enraciné par sa mère dans le clan singa, mais il renoue, par son mariage et par sa mort, avec le Ciel. Désormais les rois peuvent agir efficacement comme représentants du monde d'en haut sur la terre. C'est pourquoi, aux yeux des Rwandais, l'histoire proprement dite, la chronique systématique des événements, commence avec Bwimba. Le grand déplacement circulaire de Gihanga n'était, à tout prendre, qu'une délimitation de l'espace que ses successeurs auraient à occuper. L'histoire débute par un conflit, celui qui oppose le petit Rwanda originel (confiné au Buganza) à son voisin, le Gisaka. D'autres adversaires bientôt se dresseront. Mais cette longue chronique, de plus en plus dense, ne cesse d'être traversée par la pensée mythique.

Code matrimonial des mythes et de la généalogie royale

1er cycle	:	Kigwa : inceste Kazi (racine) : exogamie, alliance avec le clan autochtone zigaba, sur place.
2e cycle	:	Gihanga : hyperexogamie, alliance avec le clan autochtone singa (au loin). Ruyange et Ndoba : premières alliances avec les clans célestes. Samukondo (nombril) : synthèse des alliances « terrestres » et « célestes ».
3e cycle	:	Bwimba : instauration définitive de l'exogamie modérée (alliance matrimoniale exclusive avec les clans d'origine céleste).

Dans ce processus véritablement dialectique, les figures dominantes sont celles des trois rois qui inaugurent une série dynastique. Si l'on considère l'ensemble de ces informations, on commence à mieux repérer la position symbolique de la reine-mère. Cette longue histoire matrimoniale n'est que l'un des fils de chaîne de la trame mythique. L'indispensable mariage avec une femme ega (ou avec une femme appartenant à un clan dérivé) rétablit enfin, après une longue errance, le lien sacré avec Gasani la mère céleste, dont Kigwa le bâtard s'est disjoint. Cette *quête du cordon ombilical céleste* se réalise par l'exogamie bien tempérée, pratiquée entre créatures aristocratiques, issues des deux frères séparés par le « bon plan » de Kigwa. Cette stratégie matrimoniale n'est évidemment qu'un moyen terme entre l'inceste pur et simple et l'exogamie radicale résolument pratiquée par les « rois de la ceinture », soucieux d'enracinement terrestre. La liberté endogamique concédée au lignage royal n'a d'autre fonction que de témoigner d'un lien mythique primordial, alors que les créatures célestes demeuraient sur place, là où elles étaient tombées, préservant leur pureté, refusant le mouvement de l'exogamie et de l'histoire qui allaient assurer l'avenir de leurs descendants.

Les fonctions sacrificielles de la royauté

Si des liens étroits permettent de rapprocher Kigwa et Bwimba, il importe cependant de distinguer les fonctions spécifiques que ces deux figures assument dans le déroulement d'un mythe unique. Nous tenterons de le reconstituer au-delà de la diversité des chroniques pseudo-historiques, en montrant que celles-ci mettent en place progressivement les divers éléments constitutifs de la substance magique de la royauté sacrée.

A plus d'une reprise, nous retrouverons dans l'histoire du Rwanda des rois ou des fils de roi qui se sacrifient à l'instar de Bwimba en tant que Libérateur (*umutabazi*) pour conjurer un péril national.

Le sacrifice du roi a une double fonction cathartique. Le sang répandu empoisonne le territoire ennemi. M 36 le dit clairement : l'oncle maternel qui aurait dû se sacrifier en lieu et place de Bwimba s'est enfoncé des plantes dans l'anus pour faire croire qu'il souffrait des entrailles. Bwimba lui fait savoir qu'il juge cette situation particulièrement favorable : « C'est maintenant que tu deviens réellement un sauveur, maintenant que tu perds tes entrailles, dit le messager royal. Le pays où le roi t'envoie, il ne l'aime pas non plus, il désire que lui aussi perde ses intestins, comme toi[1]. » Le thème de la puanteur anale, associée à la mort, nous retiendra plus loin.

Mais en répandant finalement son propre sang sur le sol ennemi, Bwimba réaffirme la pureté céleste de la royauté, face à l'impureté et à l'inconvenance d'un oncle maternel chthonien. L'enracinement terrestre de la dynastie, qui avait commencé avec Kazi, et qui s'était développé lors du long périple de Gihanga, constitue à présent une menace. Ne voyons-nous pas la mère et l'oncle maternel autochtones comploter contre le souverain ?

Le sacrifice du roi peut être rapproché du sacrifice divinatoire qui est dans M 34, l'*instance de vie ultime*. Souvenons-nous que Kigwa naquit au ciel du cœur d'une vache immolée. Kigwa emporte avec lui, lors de sa descente sur terre, les animaux qui permettront aux aruspices de perpétuer cet acte rituel de la plus haute importance : un taureau et une vache, un bélier et un mouton, un coq et une poule. Kigwa introduit donc la fonction sacrificielle divinatoire, en tant que médiatrice entre ciel et terre. La forme sacrificielle nouvelle que Bwimba assume en personne, le suicide rituel, remplit la même fonction sur un mode plus dramatique. L'animal divinatoire déclaré « favorable » est qualifié d'Imana (Dieu) comme le « libérateur » qui se sacrifie dans l'intérêt du pays[2]. La naissance de Kigwa dans un lieu sacrificiel céleste répond à la mort sacrificielle de Bwimba sur terre, comme deux événements complémentaires.

Entre les animaux du sacrifice divinatoire et le roi se dessinent

1. Coupez et Kamanzi, 1962, p. 97.
2. Smith, 1970 b, p. 1390.

de nombreuses affinités. Ils participent de la même origine transcendante et l'on aspergeait les tambours royaux du sang des taurillons jugés favorables après l'examen des entrailles[1]. Le sacrifice divinatoire n'apporte donc pas seulement une information utile pour la conduite des affaires du monde, il renforce la vitalité même de la royauté. A cet égard, le sacrifice de Robwe, qui se jette sur le tambour de son époux, renverse la fonction positive du rite. C'est pourquoi Kimenyi fait laver soigneusement le palladium profané.

Le geste tragique de Bwimba fonde le temps historique proprement dit (qui n'est que reprise en charge du temps mythique) sur le sacrifice. Celui-ci résout une série de contradictions accumulées au cours des cycles précédents. Kigwa le bâtard n'a pas de place au ciel, sa filiation paternelle avec la foudre, « roi d'en haut », a été niée et la relation avec sa mère est artificielle ; sur terre il ne règne pas, il cohabite sans gloire avec les autochtones zigaba, ses descendants immobiles n'ont pas d'histoire. Gihanga quant à lui est un personnage en mouvement ; mais c'est un technicien habile, et non un conquérant quand bien même les récits célèbrent-ils sa mémoire avec éclat. Bwimba est le premier à renouer clairement, mais au prix de sa vie, avec les ancêtres célestes. Le sacrifice de Bwimba contraint l'histoire, qu'il inaugure, à prendre sens dans le moule du mythe d'origine. La naissance artificielle de Kigwa et la mort sacrificielle de Bwimba se répondent et forment système. Ce que l'un avait perdu en tombant sur terre tout « étourdi » (Sabizeze), l'autre le retrouve en perdant la vie volontairement. Bwimba le sauveur jette les bases d'une nouvelle topologie symbolique et sociologique, celle-là même que Kigwa avait *proposée* pour continuer à vivre sur terre, *entre soi,* à mi-chemin de l'inceste et de l'exogamie. A l'infranchissable distance entre le ciel et la terre dont les premiers ancêtres déchus prennent acte, à la tentative de Gihanga, le roi errant et laborieux, qui pratique l'hyperexogamie avec des femmes autochtones (de même nature terrestre que sa propre mère), Bwimba substitue la solution moyenne, et suggérée *dès le début* par Kigwa à son frère Mututsi : se marier « en face », entre gens d'origine céleste.

1. Lestrade, 1972, p. 106 ; Bourgeois, 1956, p. 255.

LISTE DES ROIS DU RWANDA[1]

SOUVERAINS		REINES-MÈRES		CHRONOLOGIE	
Nom de règne	*Nom personnel*	*Clan*	*Clan de sa mère*	*(Kagame)*	*(Vansina)*
Mutara	Rudahigwa	Ega	Shambo	1931-1959	1931-1959
Yuhi	Musinga	Ega	Nyiginya	1896-1931	1896-1831
(Mibambwe)	(Rutarindwa)	(Ega)		1895-1896	1895-1896
Kigeri	Rwabugiri	Kono	Shambo	XIXe siècle	
Mutara	Rwogera	Ega	Nyiginya		XIXe siècle
Yuhi	Gahindiro	Ega	Gesera		
Mibambwe	Sentabyo	Ega	Nyiginya	XVIIIe siècle	
Kigeri	Ndabarasa	Gesera	Hondogo		
Cyirima	Rujugira	Ega	Banda		XVIIIe siècle
(Karemera)	(Rwaka)	(Nyiginya)			
Yuhi	Mazimpaka	Kono	Nyiginya	XVIIe siècle	
Mibambwe	Gisanura	Ha	Nyiginya		
Kigeri	Nyamuheshera	Ega	Nyiginya		
Mutara	Semugeshi	Ega	Nyiginya	XVIe siècle	XVIIe siècle
Ruganzu	Ndori	Kono	Nyiginya		
Ndahiro	Cyamatare	Ega	Nyiginya		
Yuhi	Gahima	Ha	Ongera	XVe siècle	
Mibambwe	Mutabazi	Ega	Hondogo		XVIe siècle
Kigeri	Mukobanya	Kono	Hondogo		
Cyirima	Rugwe	Ega	Nyiginya	XIVe siècle	
Ruganzu	Bwimba	Singa	Shambo		

Nsoro	Samukondo	Singa	Ega	XIIIe siècle	XVe siècle
	Samembe	Ha			
	Ndoba	Ega			
Ndahiro	Ruyange	Singa			XIVe siècle
	Rubanda	Singa		XIIe siècle	
	Rukuge	Singa			Mythiques
	Nyarume	Singa			
	Rumeza	Singa			
Yuhi	Musindi	Singa		XIe siècle	
Kanyarwanda	Gahima	Singa			
Gihanga		Zigaba		Xe siècle	
Kazi				Mythiques	
Kizira					
Gisa					
Randa					
Merano					
Kobo					
Kijuru					
Kimanuka					
Muntu					
Kigwa					
Nkuba, c'est lui Shyerezo					

1. Etablie par Pierre Smith (*L'homme,* 1970, X, 2, p. 6) d'après les indications de l'ouvrage de l'abbé Kagame *Inganji Karinga,* publié en kinyarwanda (Kabgayi, 2e éd. 1959, pp. 92-99). Nous remercions M. Pierre Smith et la revue *L'Homme,* qui ont autorisé cette reproduction.

S'il peut le faire, c'est que désormais la royauté se trouve dotée, grâce aux reines-mères ega, du *cordon ombilical* qui lui faisait défaut.

Le partage du pouvoir entre le fils *nyiginya* et la mère *ega* bénéficie cependant des acquis symboliques précédents, et en particulier de cette *racine* terrestre que Kazi, le dernier des ancêtres « descendus du ciel », a transmis à son fils Gihanga en épousant une princesse zigaba. On comprend ainsi que la fonction rituelle privilégiée de la reine-mère céleste réside dans sa participation directe, aux côtés de son fils, à la célébration du rituel purement agricole des prémices. Désormais la racine terrestre et le cordon ombilical céleste conjuguent leurs effets, dotant la royauté de sa part féminine achevée.

En même temps qu'il justifie la règle matridynastique, M 36 établit l'exclusivité du lien maternel. La jeune veuve de Bwimba s'étant remariée, son nouveau mari tenta d'empoisonner le petit roi Cyirima Rugwe. La reine-mère condamna sans hésiter son mari à mort et décréta cet interdit majeur de la royauté : la mère du nouveau souverain ne peut se remarier.

M 34 pose un écart maximal entre le Ciel, d'où la dynastie vient, et la Terre où elle a pris racine après avoir « rampé » sur place. M 36 rétablit par l'intermédiaire des futures reines-mères, représentantes du clan céleste originel, la communication perdue avec Gasani, la mère primordiale. Gihanga, le héros chthonien de M 35, n'est pas pour autant un héros insignifiant. Ouvrons ce nouveau dossier.

CHAPITRE III

Le développement économique, la magie et la guerre (Rwanda)

Réexaminons M 35, dont nous n'avons fait qu'effleurer le contenu. Grand chasseur, inventeur des techniques, Gihanga n'apparaît jamais comme guerrier, en dépit de la réputation de Fondateur de l'État qui lui a été faite. Partout où il se déplace, il doit son succès à ses talents de forgeron. Mais il forge aussi volontiers des alênes, des anneaux, des bracelets que des houes ou des serpettes ou des lances. Il ne dédaigne pas l'art de la boissellerie et de la poterie. Bref, il se définit avant tout comme Artisan. Gihanga se trouve dans sa forge au moment où la jeune princesse étrangère (renge) qui est enceinte de ses œuvres se présente devant lui après avoir échappé à ses bourreaux. Gihanga est aussi le maître du feu. Avant d'abandonner sa future épouse, il lui avait confié un petit panier hermétiquement clos et le couteau qui lui permettrait de l'ouvrir en cas de danger[1]. Ayant échappé à ses bourreaux, elle traverse avec quelques compagnes une forêt où les bêtes fauves les menacent. elle ouvre alors le panier de Gihanga et y découvre des braises qu'elle ranime. Maître du feu et de la forge, telles sont bien, on le verra, les caractéristiques fondamentales de Gihanga dans le Code ésotérique de la royauté (voir pp. 69-70).

Mais M 35 comporte un second épisode, que nous avons arbitrairement détaché de la version Coupez-Kamanzi. Cette coupure

1. Coupez et Kamanzi, 1962, p. 77.

n'est pas artificielle cependant, car Smith présente ces nouveaux événements dans un récit autonome[1].

M 35 *bis* : L'ORIGINE DES VACHES
(Version Coupez-Kamanzi[2]).

L'épouse que Gihanga avait amenée du Burundi se trouva enceinte à son tour. Durant sa grossesse, une querelle éclata entre les femmes ; elles se disputèrent la peau d'un animal tué par Gihanga. Nyirarucyaba, la fille aînée de celui-ci, blessa mortellement l'épouse rundi ; atteinte au ventre d'un coup d'épieu, elle expira mais l'enfant, né prématurément, était sain et sauf. Gihanga l'appela Gafomo[3]. Nyirarucyaba prit la fuite et se réfugia en forêt. Elle fut accueillie par un certain Kazigaba (éponyme du clan zigaba). Il l'épousa et ils eurent des enfants. Apprenant que son père était malade, Nyirarucyaba s'en affligea. Elle vit soudain des vaches sortir d'un lac. L'une des bêtes vint vêler devant sa porte et le veau fut pris dans les lianes de la forêt ; la mère demeura auprès de son petit, tandis que les autres animaux se retiraient dans le lac. Nyirarucyaba pétrit des pots d'argile et s'en alla traire la vache. Constatant que le liquide avait bon goût elle amena le veau près de l'entrée de la hutte et l'attacha. La vache suivit. Nyirarucyaba envoya le précieux breuvage qu'elle venait de découvrir à son père, par l'intermédiaire de sa mère. Gihanga, agréablement surpris, fit venir sa fille, lui accordant son pardon. Nyirarucyaba apporta de nouvelles cruches. Le lait guérit Gihanga de son mal. Il exigea alors que son gendre lui envoie la vache. Celui-ci refusa d'abord, mais Gihanga s'irrita. Nyirarucyaba finit par amener elle-même l'animal.

Les vaches sauvages sortirent à nouveau du lac et Gihanga décida de s'en emparer. Mais Gafomo, effrayé par cet immense troupeau, poussa un cri d'alarme du haut de l'arbre où il s'était juché. Les vaches coururent se réfugier dans le lac qui se referma aussitôt. Et le narrateur conclut : « Il reste peu de vaches. Ce sont elles que les Rwanda ont élevées ; si elles étaient venues nombreuses, aucun homme n'aurait été le suzerain d'un autre. »

1. Smith, 1975, pp. 285-289.
2. Coupez et Kamanzi, 1962, pp. 79-83.
3. Gafomo, c'est-à-dire « produit d'une césarienne », Smith, 1975, p. 286.

Après une longue errance, qui correspond bien à son profil de chasseur, Gihanga se fixe au Buhanga ; sédentaire et père de famille, il introduit, par la médiation de sa fille, la richesse par excellence du Rwanda, le bétail. Cet épisode peut paraître en contradiction avec les traditions relatives aux animaux domestiques précédemment évoquées. Kigwa se trouve en effet crédité d'avoir amené avec lui du ciel le premier couple de bovins. Aussi bien le mythe affirme-t-il parfois que, poursuivi par ses ennemis, les Singa, Gihanga laissa deux vaches, Rugira et Ingizi, à Gasabo, en un lieu qui sera considéré comme le noyau originel du Rwanda. Dans cette version, la fille de Gihanga n'ignorait donc pas l'art de l'élevage lorsqu'elle vit surgir une multitude de vaches du lac. Gihanga de son côté connaissait parfaitement bien le goût du lait, mais il souffrait d'un manque[1].

Vansina souligne cette apparente contradiction[2]. Mais il faut prendre garde que le mythe d'origine de la dynastie (M 34) et M 35 *bis* définissent des fonctions différentes du bétail. Kigwa introduit l'usage des taurillons divinatoires, sacrifiés en très grand nombre à la cour, alors que Gihanga se trouve à l'origine de l'apparition du bétail en tant que valeur socio-économique. M 35 *bis* affirme explicitement que les vaches de Gihanga permettront à l'aristocratie tutsi de construire une société à classes, sur la base de liens de dépendance : par des dons de vaches, savamment dosés, les pasteurs tutsi, en effet, contraignaient les paysans à travailler pour eux, sans jamais perdre la nue-propriété du bétail. Ce contrat de clientèle, l'*ubuhake,* a été maintes fois décrit[3]. Le bétail divinatoire de Kigwa est d'origine *céleste,* le capital bovin entré en possession de Gihanga est d'origine *aquatique.* Nous reviendrons sur la querelle familiale par laquelle s'ouvre le récit.

A tous égards, Gihanga symbolise le développement technique, la richesse et la fécondité. Son périple est une quête matrimoniale et ses nombreux enfants se trouvent à l'origine des dynasties appelées

1. Coupez et Kamanzi, 1970, pp. 49-51.
2. Vansina, 1962, p. 45.
3. Heusch, L. de, 1966, pp. 135-146.

à régner sur les pays voisins. Si Gihanga fonde l'État c'est sur des bases économiques et non militaires. Il fournit aux agriculteurs les houes, aux pasteurs le fondement de leur prospérité.

*

Il faut attendre le septième souverain de la série des rois « historiques » inaugurée par Bwimba, pour découvrir la première grande figure du roi guerrier : Ruganzu Ndori. Le halo merveilleux qui entoure ce personnage haut en couleur ne laisse pas de doute sur le caractère mythique de sa légende. Dans une première approche structurale, Pierre Smith a fort bien montré que Ruganzu Ndori représente avec Gihanga l'aspect *terrestre* et *politique* de la royauté, complémentaire de l'aspect mystique assumé par Kigwa et Bwimba[1]. Mais ce « nouveau Gihanga qui réinvente la monarchie » constitue avec celui-ci un nouveau système d'oppositions. À vrai dire, Ruganzu Ndori vient compléter la mise en place successive des fonctions royales. Il porte le même nom dynastique que Bwimba. Mais tandis que Ruganzu I (Bwimba), le héros de M 36, assure la sauvegarde d'un Rwanda fragile par son sacrifice « libérateur », Ruganzu II (Ndori) reconquiert le pays par les armes ; il en étend les frontières après une série de désastres, dont le récit alimente la première partie de sa geste. Le héros malheureux de cette période funeste est son propre père, Ndahiro Cyamatare, celui-ci aurait régné à la fin du XVIe siècle, si l'on suit la chronologie de Vansina.

M 37 : LE REGNE DE NDAHIRO CYAMATARE : ODEURS NAUSÉABONDES ET DÉSASTRE NATIONAL (Version Coupez-Kamanzi[2]).

Le roi Ndahiro se heurta à la désobéissance d'un chef hutu, Nkongoro, qui lui avait lancé un défi militaire. Ndahiro avait commencé à rassem-

1. Smith, 1970 a, p. 17.
2. Coupez et Kamanzi, 1962, pp. 205-221.

bler ses hommes lorsque les devins surgirent, fort inquiets ; ils lui recommandèrent de se tenir tranquille. Il se retira avec eux pour délibérer. Les devins lui annoncèrent que l'adversaire qu'il aurait à combattre n'était autre que la fille de Nkongoro ; ils conseillèrent au souverain de disperser ses troupes et de leur donner l'ordre de cultiver la terre dans les marais ; les gens de Nkongoro ne tarderaient pas à les imiter et ce dernier, abandonné par ses hommes, serait à sa merci. La fille de Nkongoro, séduite par les parures des femmes de la cour, se fit engager comme servante. Elle se présenta avec du tabac, dérobé à son père. Elle l'offrit à la femme de Ndahiro. On la revêtit de belles peaux. Une nuit que le roi et ses devins s'étaient isolés dans la maison pour faire de la divination, elle s'endormit dans le couloir. Prise d'un besoin urgent, elle creusa un petit trou et se mit à péter si fort que toute la maison trembla. Le roi lui-même fut fortement secoué. Le calme étant revenu, ils parcoururent le palais et découvrirent la coupable. On l'arrêta sur-le-champ et on l'envoya, revêtue de beaux habits, dans un pays voisin, le Bunyabungo. On la confia à la garde d'un Twa qui reçut l'ordre de demeurer auprès d'elle jusqu'à la naissance de son premier enfant. Une servante devrait s'emparer du placenta, et l'apporter à la cour. Le roitelet du Bunyabungo, Murira, ne tarda pas à s'éprendre de la fille ; elle mit au monde un enfant mâle, Nsibura. La servante et le Twa avaient exécuté leur mission et les devins ordonnèrent que le placenta fût emporté au Bugesera, où on le fixa au sol au moyen de pieux, comme une peau de bête que l'on fait sécher.

Les gens de Nkongoro ne s'étaient jamais soumis à l'autorité de Ndahiro. Pris de crainte, les devins conseillèrent au roi de confier son fils, Ndori à la protection de sa tante paternelle, qui avait épousé le roi du Karagwe. Le jeune prince prit le chemin de l'exil, accompagné d'un singe et d'un serviteur Twa. Il vécut à la cour du Karagwe, où le mari de sa tante se prit d'une haine terrible pour lui.

Devenu adulte, Nsibura entreprit la conquête du Rwanda, semant la désolation. Il entraîna dans la guerre les hommes de Nkongoro, qui exterminèrent l'armée de Ndahiro. Le roi lui-même tomba entre les mains de ses ennemis. Ndahiro, qui se savait condamné, obtint de ses bourreaux qu'ils ne répandissent pas son sang ; on l'étrangla avec des cordes et l'on plaça son corps dans une ruche vide, que l'on suspendit à un arbre, comme il l'avait souhaité. Nsibura poursuivait ses conquêtes. Arrivé au Bugesera, il chercha refuge contre l'ardeur du soleil de midi dans un bosquet : c'est là que les hommes de Ndahiro avaient fixé, jadis, son

placenta. L'un des pieux, rongé par les termites, s'était aiguisé comme une alêne. Nsibura s'y transperça le pied par mégarde. Le sang jaillit, son corps se mit à trembler. Il expira bientôt. On apporta la nouvelle à Ndori au Karagwe.

La seconde partie du récit décrit sous une forme quelque peu synthétique le retour triomphal de Ndori (voir M 38).

La version rapportée par Pagès relate ces premiers événements sous des couleurs plus sombres encore. Le règne de Ndahiro s'achève dans la confusion et le désordre. Il perd tout prestige et connaît une fin misérable. En butte à la révolte des Hutu, il s'enfuit vers l'ouest et offre ses services comme domestique à un propriétaire autochtone. Il s'enivre à l'hydromel, et perdant tout sens de la mesure, il se met à courtiser les jeunes filles de la maison. Le père furieux le condamne à mort. Son sang cependant ne sera pas versé : à sa demande il est ligoté au sommet de l'arbre le plus élevé du pays, où il meurt d'inanition. La puanteur qui se dégage du cadavre provoque mille fléaux[1].

Le récit commence par une révolte paysanne. En désarmant ses troupes, en les envoyant aux champs, Ndahiro Cyamatare espère que les rebelles imiteront l'exemple des sujets demeurés fidèles. La fonction militaire de la royauté se trouve ainsi reniée d'entrée de jeu. Mais de déchéance en déchéance, le souverain se verra condamné à une fin ignominieuse. Commençons par examiner ce thème, qui permet de rattacher M 37 à M 36. La mort non sanglante de Ndahiro est comme le lointain écho du sacrifice glorieux que Bwimba fit de sa propre vie pour sauver le Rwanda.

M 37	*M 36*
Ndahiro meurt étouffé en un lieu élevé dans son propre royaume.	Bwimba répand son sang sur le sol ennemi

Les deux thèmes méritent d'autant plus d'être rapprochés que

1. Pagès, 1933, pp. 245-251.

Ndahiro, d'une certaine façon, assume lui-même les conditions particulières de sa mort, comme Bwimba.

L'ennemi est cette fois un chef hutu rebelle (Nkongoro) ; ensuite intervient sa fille. Elle utilise une curieuse arme de séduction pour pénétrer à la cour : elle offre du tabac à la femme de Ndahiro et elle reçoit en échange des parures. Que le tabac intervienne dans un mythe où flotte le parfum discret du miel ne saurait nous surprendre depuis que Lévi-Strauss a consacré tout un livre à cette singulière association contrastée. Le tabac est assurément d'introduction récente en Afrique. Grands fumeurs de pipe, les Rwanda attribuent au tabac un attrait teinté de suspicion. Cette plante étrangère était considérée comme rituellement impure[1].

On ne s'étonnera pas d'apprendre que la mère de Nsibura, introductrice du tabac à la cour, est une femme puante. Ses pets font trembler la terre. Chassée du palais, exilée dans un pays voisin, elle met au monde un dangereux rival.

Analysons le curieux destin de Nsibura, l'usurpateur. Il périra dans un piège constitué par son propre placenta. Ce thème appelle de nombeuses réflexions. On a vu qu'un roi légitime ne saurait régner sans une reine-mère. Dès sa naissance, Nsibura se voit symboliquement séparé de sa mère : les émissaires de Rwanda veillent à ce que son placenta soit dérobé. Cette source de vie est transformée en piège mortel. Le tabac empoisonne véritablement ce tissu maternel ; c'est ce que nous apprend la variante récoltée par Pierre Smith (M 37 *bis*)[2]. Le récit se situe cette fois sous le règne de Ruganzu Ndori lui-même. La future mère de Nsibura, servante à la cour, conçoit son fils illégitimement. Durant toute sa grossesse elle ne cesse de péter, faisant résonner les tambours. Ruganzu décide de mettre fin à ce désordre en tuant la mère et l'enfant. La femme s'enfuit avec son amant. Par un procédé magique celui-ci réussit à retarder l'accouchement. Ils arrivent dans un pays lointain. Un pique-bœuf s'empare du cordon ombilical. La mère déchiffre dans cet événement un sinistre présage et elle entreprend de proté-

1. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 33.
2. Smith, 1975, pp. 315-319.

ger son fils en fixant le placenta sur des piquets avec l'aide de son compagnon. Ils y répandent de la semence de tabac. Ils espèrent vaincre Ruganzu Ndori par ce dispositif magique. La mère de Nsibura ne s'en tient pas là ; elle jette son pot de chambre, provoquant une inondation. Ruganzu parvient à enrayer la montée des eaux en lançant des bâtons de jet dans toutes les directions. C'est ainsi que se forma le lac Kivu.

Le récit, manifestement incomplet, ne précise pas le sort réservé à Nsibura. La disjonction de la mère et du fils est marquée cette fois par le vol du cordon ombilical, significativement enlevé par un oiseau associé au bétail, le pique-bœuf. Cette créature prive ainsi Nsibura, l'autochtone, de toute possibilité de revendiquer le pouvoir royal puisque les cordons ombilicaux des souverains étaient précieusement conservés à la cour[1].

La mère de l'antihéros confectionne elle-même le piège placentaire qui se retournera contre son fils. Le récit exprime avec la plus grande netteté le pouvoir mortifère du tabac. Ce thème se retrouve, sous une autre forme, dans la version de la mort de Nsibura transmise par Pagès[2]. Chassant au Bugesera, Nsibura allume sa pipe et laisse échapper un tison qui roule sur le sol rocailleux ; des étincelles jaillissent et la fumée l'incommode. Il est pris de vomissements. Il fait quelques pas et trébuche sur l'un des piquets du piège fatal. Son corps enfle aussitôt.

La fin tragique de Nsibura évoque curieusement la mort sacrificielle de Bwimba (M 36). Dans les deux cas l'événement a lieu *au cours d'une partie de chasse au Bugesera.* Bwimba, roi légitime, coupe symboliquement son cordon ombilical en franchissant la ceinture que sa mère a déposée à l'entrée de la maison, pour empêcher son fils d'aller au-devant de la mort. Le cordon ombilical de Nsibura, bâtard, souverain illégitime, a été volé par un oiseau ; sa mère a étendu le placenta pour protéger son fils. Le même destin inéluctable attend le héros et l'antihéros. Mais en mourant, Nsibura rejoint son propre placenta, alors que Bwimba meurt en se séparant

1. Kagame, 1947, p. 46.
2. Pagès, 1933, pp. 251-253.

d'une mauvaise mère. La mort-naissance de Nsibura qui marque la fin d'un règne maudit est la réplique inverse, antisacrificielle, de la mort sacrificielle de Bwimba.

Bwimba, Nsibura et Ndahiro se situent également à l'intérieur d'une zone sacrificielle dont nous rassemblons ici les traits caractéristiques :

	Bwimba	*Nsibura*	*Ndahiro*
Mode	mort sanglante assumée	mort sanglante accidentelle et empoisonnement	mort par suffocation demandée par la victime
Lieu	Bugesera (au sol)	Bugesera (au sol)	Rwanda (au sommet d'un arbre)
Finalité	sacrifice libérateur	anti-sacrifice libérateur	exécution capitale ; le malheur s'abat sur le pays
Contexte	chasse	chasse tabac	miel

A l'intérieur de ce groupe, la mort de Ndahiro demeure énigmatique. Enfermé dans une ruche au sommet d'un arbre, son cadavre se décompose et dégage une affreuse puanteur. Nous apprendrons bientôt que le pays est dévasté par la sécheresse lorsque Ruganzu Ndori revient conquérir le royaume de son père. L'odeur nauséabonde qui marque si fortement la mort de Ndahiro enveloppe aussi la gestation de Nsibura : la version Smith ne nous apprend-elle pas que la mère de l'antihéros ne cessait de péter durant sa grossesse ? Alors l'on entendait résonner les tambours, les vaches beuglaient et les jeunes nobles clamaient leurs hauts faits[1]. La puanteur anale trouve aussi un écho dans M 36. N'y voit-on pas l'oncle maternel

1. Smith, 1975, p. 315.

de Bwimba s'enfoncer dans l'anus des plantes irritantes pour simuler une maladie intestinale et justifier ainsi son refus de se sacrifier pour le Rwanda ?

La puanteur signifie clairement la fin de la royauté. Et cependant, en participant activement à sa mort, en obtenant de ses bourreaux qu'ils ne versent pas son sang et qu'ils le ligotent au sommet d'un arbre, Ndahiro, d'une certaine façon se pose aussi en héros sauveur. C'est bien ainsi que nous le présente un narrateur tutsi, dans un bref résumé de l'histoire rwandaise[1].

*

Il est temps d'examiner la deuxième partie du cycle légendaire inauguré par les malheurs de Ndahiro. L'anti-sacrifice de Nsibura, le rival, annonce la restauration des forces vives du royaume, symbolisé par le glorieux fils de Ndahiro, Ruganzu Ndori. Nous avons laissé celui-ci à son exil au Karagwe, chez sa tante paternelle. Reprenons ici le fil du récit, publié sous le n° 13 par Coupez et Kamanzi ; si nous avons séparé cette seconde partie de la première qui concerne Ndahiro (M 37), c'est pour la clarté de l'exposé. Il est bien évident qu'il s'agit d'une seule et même geste.

M 38 : LE RETOUR TRIOMPHAL D'UN ROI MAGICIEN ET GUERRIER : RUGANZU NDORI (Version Coupez et Kamanzi[2]).

Un messager arrive au Karagwe pour annoncer à Ruganzu Ndori la mort de l'imposteur Nsibura. Ndori promet à sa tante paternelle que le Rwanda n'attaquera jamais le Karagwe. Il traverse la rivière qui marque la frontière des deux pays et ordonne aux passeurs de refuser le passage au messager qui ne devait plus retourner au Rwanda. Il obéit ainsi à la consigne que les devins lui avaient donnée avant sa fuite. Aussitôt arrivé sur l'autre rive, il est attaqué à coups de lances. Il échappe à ses poursuivants. A plusieurs reprises, il puise de l'eau et la verse dans un abreuvoir. Il se fait ainsi reconnaître comme le futur roi. Ses ennemis le harcèlent

1. Coupez et Kamanzi, 1970, p. 63.
2. Coupez et Kamanzi, 1962, pp. 219-221.

mais Ndori parvient toujours à leur échapper par ruse, assisté de son fidèle compagnon Twa et d'un singe. Un jour, ils creusent un tunnel sous la maison où ils ont été accueillis ; un autre, ils se glissent dans le terrier d'un fourmilier ; le Twa et le singe creusent de plus en plus loin, jusqu'à ce qu'ils débouchent au Rwanda. Ruganzu arrive dans un enclos pastoral et aussitôt une vache qui ne parvenait pas à vêler met bas tandis que les œufs des poules éclosent. Le lendemain il demande à son hôte de lui indiquer où se trouvent les tambours laissés par son père. Un guide hutu l'amène dans un lieu couvert de lianes. Ruganzu en retire tous les tambours de son père. Mais il découvre que les peaux ont disparu. Il les fait recouvrir. Les tambours battent et Ruganzu règne enfin sur le Rwanda. Il y vécut fort longtemps.

Cette version est une description fort succincte des nombreux exploits de Ruganzu Ndori. Il est significatif néanmoins qu'elle laisse dans l'ombre les conquêtes que le héros accomplira après avoir retrouvé les tambours de son père. Il y a lieu en effet de distinguer deux aspects successifs dans l'histoire du héros ; dans un premier temps il ne livre aucun combat, il surgit comme magicien, restaurateur de la prospérité ; dans un second temps il assume brillamment une autre fonction de la royauté sacrée : la guerre.

Approfondissons le premier aspect en complétant le dossier par les informations anciennes fournies par Pagès.

M 38 *bis* : RUGANZU NDORI ET LA DÉCOUVERTE DES TAMBOURS (Version Pagès[1]).

Au cours du séjour de son hôte au Karagwe, le souverain de ce pays tenta de l'assassiner. Pour obtenir le passage de la rivière qu'un batelier lui refuse, Ndori use d'un procédé magique : le bracelet de cuivre que l'homme portait au bras s'enfonce dans sa chair et il obéit aussitôt au prince. Arrivé sur l'autre rive, Ruganzu Ndori doit se dérober à maintes reprises aux attaques de patrouilles ennemies et il leur échappe toujours par la ruse. Tantôt il lutte de vitesse, tantôt il se déguise, tantôt il franchit d'un seul bond un précipice, laissant sur un rocher l'empreinte de son pied,

1. Pagès, 1933, pp. 257-276.

tantôt il s'enfonce dans une caverne dont ses poursuivants ont enfumé l'entrée. La grotte se prolongeait fort avant sous terre ; les chiens de Ruganzu lèvent une troupe de cynocéphales qui se mettent à creuser un nouveau souterrain ; Ruganzu et son compagnon Twa les suivent. Mais brusquement un rocher leur barre la route. Ruganzu implore les esprits de ses ancêtres. Le Twa le rabroue et retire de sa blague à tabac le lourd marteau de forge, l'emblème dynastique que Ndahiro lui a confié jadis. Il en frappe le rocher à tour de bras et celui-ci vole en éclats. C'est alors que le Rwanda se présente à leurs yeux. Mais une terrible sécheresse ravage le pays depuis que le pays n'a plus de roi. Ruganzu se fait connaître à un faiseur de pluie, dont l'art était impuissant à conjurer la catastrophe ; au moment où il pénètre dans la cour, « les tambours du maître de céans résonnent tout seuls, l'unique vache se met à beugler et à vêler à l'instant », tandis que la femme de son hôte qui attendait depuis longtemps sa délivrance accouche enfin. Le tonnerre se met à gronder et le sol assoiffé reçoit la première ondée qu'elle ait connue depuis de longues années. Mais l'hôte a la malencontreuse idée d'abattre la vache qui était de couleur blanche et de l'offrir à Ruganzu (seuls les taurillons et les vaches stériles peuvent être tués). Ruganzu courroucé lui coupe les mains de deux coups de hache. Il quitte aussitôt les lieux, non sans avoir recommandé que l'on prenne le plus grand soin du petit veau orphelin et que l'on conserve la peau de la victime.

La nouvelle du retour du Ruganzu se répand dans le pays et la foule lui fait un accueil triomphal. La fécondité réapparaît partout ; les troupeaux se multiplient. Les derniers ennemis sont rapidement vaincus. Ruganzu cependant est préoccupé car nul ne sait ce qu'est devenu Karinga, le principal tambour, véritable palladium de la royauté sacrée. Il apprend qu'un jeune homme s'était réfugié avec le précieux instrument en forêt. A bout de ressources, il avait grimpé au sommet d'un arbre avec le tambour et s'y était attaché solidement. Il n'avait pas tardé à mourir d'inanition. De la poussière de son squelette était sorti un redoutable python, dont personne n'osait s'approcher. Ruganzu décide d'affronter l'animal par la ruse. Il fait déposer du lait, de l'hydromel, de la bière fermentée au pied de l'arbre. Il fait égorger des bœufs. Le fumet du sang et des boissons alcoolisées attire le serpent qui déroule ses anneaux, abandonnant le tambour. S'étant laissé glisser de l'arbre, il boit goulûment et s'enivre. Les soldats de Ruganzu l'abattent et Ruganzu s'empare du tambour sacré. Mais la peau qui le recouvrait était détériorée. Un autre instrument, retrouvé à la capitale, se trouvait aussi en mauvais état. Ruganzu utilise la peau de la

vache blanche dont il fut question plus haut pour recouvrir Karinga ; il fait tuer son veau, devenu taurillon, et cette seconde peau sert à réparer l'autre tambour. Ruganzu inaugure ainsi le premier « tambour des saluts », dont la fonction est de saluer le lever et le coucher du roi.

Cette épopée introduit dans le déroulement de la pensée mythique une série d'éléments nouveaux, fort remarquables. Occupons-nous d'abord des liens qu'elle entretient avec M 37, dont elle constitue l'heureux dénouement. Examinons la façon dont Ruganzu Ndori récupère le tambour de son père. Cet épisode se situe tout entier sous le signe de l'ivresse. Le python qui conserve le symbole suprême du pouvoir royal dans ses anneaux fait une consommation exagérée d'hydromel et de bière et perd ainsi la vie. On mettra cette scène en parallèle avec celle qui, dans M 37, décrit les derniers instants de Ndahiro. Le souverain malchanceux laisse précisément échapper le tambour ancestral que recherche son fils. Dans la version Pagès, Ndahiro perd tout contrôle de lui-même. Ayant fui la révolte hutu, il s'engage comme domestique et s'enivre à l'hydromel ; il s'expose à la colère du maître de la maison car il devient entreprenant envers les jeunes filles. Il obtient néanmoins la faveur d'être ligoté au sommet de l'arbre le plus élevé du pays. Le corps du roi y pourrit dans une ruche selon la version Coupez-Kamanzi. En tout état de cause, la mort de Ndahiro est marquée par le miel. Dans M 38 *bis*, c'est un arbre encore qui abrite le tambour dynastique. Le destin de son fidèle gardien est des plus curieux. L'homme qui a sauvé le tambour s'est attaché aux branches élevées et s'y est laissé mourir d'inanition, comme Ndahiro. L'arbre porte un nom significatif : *inganzamarungu* se compose en effet, selon Pagès, du radical *marungu*, qui désigne l'essaim d'abeilles et du verbe *kuganga*, « dépasser[1] ». On n'échappe pas à la conclusion que le gardien du tambour, dont le cadavre pourrit, est un doublet de Ndahiro lui-même. Le premier, transformé en python, restitue, après s'être enivré, l'instrument que le second a perdu après avoir bu trop d'hydromel.

1. Pagès, 1933, p. 272.

En mourant dans une ruche, entre ciel et terre, sans répandre son sang, Ndahiro a donc su préserver l'avenir, malgré la honte de son trépas, malgré la puanteur qui se dégageait de son cadavre. Si le gardien du tambour choisit le même destin, c'est assurément pour renforcer le caractère sacrificiel secret de cette mort. En mourant dans une ruche, le roi ivre indique à son successeur que c'est par l'hydromel notamment qu'il retrouvera le tambour perdu.

L'opposition entre miel et tabac se renforce. Le tabac annonce les désastres ultérieurs ; son pouvoir maléfique se retourne cependant contre Nsibura l'usurpateur. C'est dans une blague à tabac que le fidèle serviteur twa de Ruganzu Ndori conserve le marteau de forgeron légué à ses successeurs par Gihanga (M 38 *bis*).

En revanche, l'hydromel et la bière de sorgho miellée sont toujours qualifiés de « choses pures » dans les rituels d'offrandes[1]. Si l'abus d'hydromel cause la perte du roi dans M 37, le récit évoque aussitôt la forme rassurante du miel : le roi choisit de mourir dans une ruche, c'est-à-dire de se transformer lui-même en abeille. M 38 *bis* évoque ces deux formes d'« emmiellement » dans l'ordre inverse. Le miel apparaît d'abord (dans le nom même de l'arbre où le gardien du tambour choisit de mourir), l'hydromel ensuite (le python s'en gave). Cette fois le pouvoir dangereux de cette boisson fermentée est utilisé à plein rendement comme ruse de guerre pour récupérer le tambour royal. Le python meurt d'un excès de miel.

La nature ambivalente du miel, qui permet tout aussi bien la chute d'une dynastie que sa restauration, apparaît avec éclat. L'hydromel remplit ici, toutes proportions gardées, la même fonction mythique que le vin de palme, dont nous avons dégagé les propriétés chez les Kuba dans *Le Roi ivre*. La consommation excessive de cette boisson délicieuse entraîne des troubles divers dans les mythes kuba et lunda (voir M 9, M 20, M 25).

L'on voit mieux, à présent, l'unité du champ sacrificiel que nous avions dégagé précédemment en comparant trois destins tragiques : celui de Bwimba, Nsibura et Ndahiro (voir p. 59). Par sa mort entre ciel et terre, dans une ruche, sous le signe du miel,

1. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 33.

Ndahiro réalise un sacrifice non sanglant ; pour être « libérateur » le sang royal ne peut être versé qu'en terre ennemie. Répandu sur le sol national, il le souillerait. Cette opposition est clairement exprimée à l'intérieur même de M 37 : immédiatement après le récit de la mort « mielleuse » de Ndahiro, le mythe entreprend de décrire la conjonction anti-sacrificielle de Nsibura l'imposteur et de son placenta, réplique inverse du sacrifice consenti, dans un autre mythe (M 36) par Bwimba.

Nous constaterons encore que Ndahiro meurt *dans* le miel, alors que Nsibura meurt *à cause* du tabac : des graines de tabac ont été en effet semées dans le placenta funeste de celui-ci. Miel et tabac sont des déclencheurs métonymiques. La mort de Ndahiro contient la promesse du salut, celle de Nsibura met fin définitivement à une usurpation, annoncée à la cour de Rwanda par l'arrivée intempestive d'une femme péteuse, qui séduisit l'épouse du roi par une offrande de tabac.

L'eau et le feu

Approfondissons la complémentarité existant entre Gihanga et Ruganzu Ndori. Notre héros triomphateur reprend en main l'œuvre fondatrice du premier roi « terrestre ». Mais il n'en constitue nullement une réplique redondante. Il introduit successivement dans l'idéologie royale deux fonctions nouvelles : la magie et la guerre.

Gihanga est associé à la prospérité économique par son talent de forgeron et la domestication des vaches sauvages. Ruganzu surgit en Rwanda au moment où les vaches ne parviennent plus à vêler. Sa simple présence suffit à mettre fin à ce fléau. Son serviteur twa conserve le marteau de forge ancestral ; mais Ruganzu ne s'en sert nullement en tant qu'artisan : le Twa fait voler en éclats un rocher qui leur barrait la route dans un souterrain. A ce titre, il réactualise au profit de Ruganzu Ndori un exploit accompli au ciel par Kigwa. Selon une tradition rapportée par Pagès, ce lointain ancêtre se servit d'un marteau pour percer la voûte céleste et se frayer un

chemin vers la terre[1]. La légitimité de Ruganzu Ndori se trouve donc au ciel. Il ramène d'ailleurs la pluie dans le pays ravagé par la sécheresse. Cependant, il montre une étrange prédilection pour les lieux souterrains (cavernes, terriers). Le récit de son apparition au Rwanda est un doublet inversé de la chute de Kigwa : Ruganzu émerge de bas en haut, des profondeurs de la terre. Il présente plus précisément des affinités avec les eaux terrestres. A plus d'une reprise, on le voit se jeter dans un étang pour réapparaître sur l'autre rive[2]. Or cette propriété caractérise aussi sa mère, princesse du monde sublacustre.

M 39 : L'ORIGINE AQUATIQUE DE LA MERE DE RUGANZU NDORI (Version Pagès[3]).

Le roi Ndahiro avait conclu un pacte de sang avec son épouse, mais elle cessa de lui plaire. Quelque temps après cet engagement solennel, des chasseurs aperçurent une créature fantastique qui s'enfuit dans la direction d'un lac. Le roi va à la rencontre du géant qui se présente à lui comme un puissant magicien ; il lui promet de lui ramener une épouse qui mettrait au monde son successeur. Il plonge dans l'eau et par cette voie arrive dans une île, où habite un riche propriétaire de bétail. Il le contraint à lui confier sa fille. Un impressionnant cortège composé de domestiques, de troupeaux et de provisions, se met en route sous l'eau et prend pied au Rwanda. Ndahiro répudie sa première femme et épouse l'inconnue. Elle met au monde le futur Ruganzu Ndori alors que Ndahiro était déjà fort âgé.

La facilité déconcertante avec laquelle Ruganzu Ndori voyage sous les eaux s'explique donc par l'origine même de sa mère. Cette princesse venue d'une île lointaine rompt manifestement avec la règle établie par Bwimba, selon laquelle seule une femme appartenant à un clan d'origine céleste sera autorisée à partager le pouvoir royal. Officiellement, la généalogie royale préserve cette fiction : la

1. Pagès, 1933, p. 495.
2. *Idem*, pp. 260-261.
3. *Idem*, pp. 233-238.

mère de Ruganzu Ndori appartient à un clan dérivé des Ega : les Kono. Mais, fort curieusement, Ruganzu Ndori se voit attribuer plus tard une reine-mère substitutive, appartenant au clan « terrestre » déchu, les Singa. La tradition populaire affirme que cette femme aurait été choisie en récompense d'un service qu'elle aurait rendu au souverain alors qu'il luttait pour reprendre le pouvoir[1]. On ne peut s'empêcher de penser que ce choix est bien singulier. En effet la reine-mère adoptive doit être « une proche parente » de la mère naturelle si celle-ci est morte avant l'intronisation[2]. Kagame est parfaitement conscient de l'anomalie. Il pense qu'elle a été délibérément voulue, pour des raisons symboliques, par les dépositaires du Code ésotérique. Il constate que Ruganzu II (Ndori) règne avec une mère singa comme Ruganzu I (Bwimba), le roi du sacrifice. Il se demande alors si la visée des traditionalistes n'était pas de conférer au second « les vertus magiques du sang versé jadis en Libérateur par l'ancêtre dont il reprenait le nom[3] ». Cette interprétation est peu vraisemblable dans la mesure où la mort tragique de Ruganzu II, le guerrier triomphant, ne reproduit nullement, on le verra, le sacrifice « libérateur » de son homonyme. Les deux souverains n'en occupent pas moins des positions symétriques : le premier et le dernier souverain de la série dite « historique » règnent avec une reine-mère appartenant à un clan autochtone. Cette symétrie appelle une explication, comme Kagame l'avait bien vu. Mais nous la rechercherons dans une autre direction.

N'existerait-il pas des affinités symboliques entre la mère naturelle kono de Ruganzu II, et la mère adoptive singa qui lui est attribuée par la suite ? On s'aperçoit immédiatement que l'une et l'autre sont fortement marquées par l'autochtonie. La première est plus particulièrement associée aux eaux terrestres et au monde souterrain d'où elle émerge, la seconde appartient à un clan « trouvé sur terre ». Ce lac d'où sort la mère de Ruganzu Ndori en même temps que des vaches nouvelles nous rappelle évidemment le lien originel

1. Kagame, 1959, p. 82.
2. *Idem*, p. 15.
3. Kagame, 1972, p. 100.

du grand troupeau primordial capturé par Gihanga (M 35 *bis*). Créature amphibie, Ruganzu Ndori renouvelle la prospérité du bétail à son retour d'exil. Dès qu'il a quitté le Karagwe (en franchissant une rivière), il s'arrête auprès des abreuvoirs ; il provoque plus tard la naissance d'un veau. Il reprend donc en charge la fonction économique de Gihanga, mais sur le plan magique : en vertu de sa filiation maternelle spécifique, il est en liaison avec la source naturelle du capital bétail, alors que Gihanga n'y accède que par l'intermédiaire de sa fille.

La mère naturelle kono de Ruganzu Ndori introduit donc un lien mystique nouveau avec les eaux terrestres et la richesse. Son remplacement ultérieur par une reine-mère singa affirme clairement la volonté symbolique de renouer avec la terre, d'enraciner le souverain qui apparaît comme le Restaurateur de la royauté de Gihanga.

Le mariage de Ndahiro avec une princesse *autochtone* et *aquatique*, la future mère de Ruganzu Ndori, constitue donc la reprise en charge d'un lointain passé, comme si, pour progresser, l'histoire devait retourner à ses lointaines origines. Ce processus dialectique a mis tour à tour en place des reines-mères chthoniennes et célestes. Voici qu'à présent la royauté affirme à nouveau son caractère terrestre. Ruganzu Ndori, en effet, est censé reconstituer l'unité de l'État par la force des armes. Cette discontinuité est marquée par une double rupture d'interdit. Non seulement Ndahiro, le père de Ruganzu Ndori, brise le pacte du sang qui l'unissait à sa première épouse pour se marier avec la fille du lac, mais encore, par la suite, les dépositaires du Code ésotérique imposent à Ruganzu Ndori une reine-mère adoptive singa, malgré l'exclusion de ce clan édictée jadis par Ruganzu Bwimba.

Par sa mère autochtone, par ses aventures mêmes, Ruganzu Ndori est un roi d'eau. Un grand nombre de croyances populaires attestent les affinités de Ruganzu Ndori avec les eaux terrestres ; nombreux sont les abreuvoirs naturels, les sources d'eau chaude, ou d'eau fraîche, les puits que Ruganzu aurait créés par sa magie. Sa nature chthonienne se trouve également confirmée par les croyances associant son souvenir à des pierres et des rochers ; il laissa

d'ailleurs ses empreintes sur le sol[1]. Le passage de Ruganzu Ndori s'est inscrit dans le paysage.

Mais, en rentrant d'exil, Ruganzu Ndori manifeste aussi son pouvoir magique sur la pluie. Jamais les rois précédents n'avaient exprimé de manière aussi directe leur action sur les eaux célestes. On verra bientôt que Ndahiro a dû recourir au sacrifice de son propre fils pour obtenir, et de manière non durable, le même effet (M 42).

En tant que maître des eaux terrestres et célestes, Ruganzu Ndori s'oppose à Gihanga, roi du feu. Non seulement celui-ci s'adonne principalement à l'art de la forge, mais encore il confie à sa future épouse, qu'il a rendue enceinte, un petit panier contenant du feu (M 35). La mémoire de Gihanga est célébrée à la cour par un feu sacré qui brûle en permanence[2].

En revanche, lorsque Ruganzu Ndori se trouve en présence du feu, cet élément lui est hostile. A deux reprises il échappe à un feu dangereux. Une première fois ses adversaires tentent de l'enfumer dans la caverne où il s'est réfugié (M 38 *bis*) ; une seconde fois il est sauvé d'un incendie de forêt par un Twa qui n'hésite pas à le transporter sur son dos ; le malheureux succombera à ses brûlures[3].

Il y a plus remarquable : si la mère de Ruganzu est une fille de l'eau, la mère de son rival Nsibura est parfois qualifiée de « fille du Feu »[4]. Ouvrons ici une brève discussion à propos de cette filiation. Un mystérieux personnage mythique porte le nom de Muriro (Feu). Le Twa qui est chargé du briquet royal se rattache à ce lointain ancêtre ; ce dignitaire appartenant à la caste inférieure est étrangement qualifié de « descendant de Bwami (Royauté), fils de Muriro (Feu) »[5]. Pagès nous présente par ailleurs Muriro, le grand-père maternel de Nsibura, comme le roi d'une nation de « sauvages » vivant dans une région périphérique du Rwanda, le

1. Pagès, 1933, pp. 319-324.
2. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 49.
3. Pagès, 1933, pp. 267-268.
4. *Idem*, p. 238.
5. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 451.

Bunyabungo[1]. Mais Kagame trace une autre généalogie. Nsibura, chef du Bunyabungo, était le fils d'un certain Murira[2]. On peut donc se demander si Pagès n'a pas confondu un ancien dieu du feu (Muriro) avec un personnage légendaire, plus ou moins historique, Murira. On remarquera cependant que les deux versions sont parfaitement compatibles ; l'une situe Muriro dans la parenté maternelle de Nsibura, l'autre lui assigne Murira comme père. Connaissant le goût des Rwandais pour les jeux de mots fondés sur des assonances, on ne s'étonnera pas de ce rapprochement. Il est d'autant mieux fondé du point de vue symbolique que le feu est véritablement l'élément hostile à Ruganzu Ndori, l'adversaire de Nsibura. La mère-eau du premier s'oppose ainsi à la mère-feu du second, introductrice du tabac à la cour.

Toujours selon Pagès, cette « fille du feu » aurait épousé un grand faiseur de pluie après avoir été chassée du Rwanda ; au moment d'accoucher, la poche des eaux provoqua un véritable déluge, qui se trouve à l'origine du lac Kivu[3]. Une autre version (Smith) explique que la mère de Nsibura lança son pot de chambre au loin, suscitant une inondation. Cette fois Ruganzu en personne intervient pour limiter les dégâts[4]. La mère de Nsibura se trouve donc tantôt associée à un feu dangereux, tantôt à un excès d'eau. Ces deux traits s'expliquent si on les compare aux caractéristiques symboliques de Ruganzu Ndori : allergique au feu, celui-ci contrôle l'équilibre des précipitations en tant que maître des eaux terrestres et célestes. Le règne de Nsibura est marqué par une épouvantable sécheresse ; il meurt sous le signe du feu, attiré par un tison vers son placenta desséché, dans lequel sa propre mère a planté du tabac. Ruganzu Ndori, en revanche, ramène la pluie bienfaisante et la fécondité. L'opposition entre ces deux héros nous renvoie donc à un code cosmologique.

A cet égard, ce cycle légendaire n'est qu'une transformation d'un

1. Pagès, 1933, p. 238.
2. Kagame, 1972, p. 81 et p. 89.
3. Pagès, 1933, p. 241.
4. Smith, 1975, pp. 315-319.

mythe plus ancien dans la diachronie ; cet épisode est tantôt rattaché au mythe d'origine de la dynastie (M 34), tantôt au cycle de Gihanga (M 35)[1]. Il décrit la mort tragique de Kabeja, le chef autochtone qui accueillit l'ancêtre céleste Kigwa lorsqu'il tomba du ciel avec sa sœur et son frère aîné.

M 40 : KABEJA PÉRIRA-T-IL PAR L'EAU, PAR LE FEU OU PAR LA LANCE D'UNE JEUNE FILLE ?

(Version Coupez et Kamanzi, d'après Smith[2]).

« Quant à la mort de Kabeja, ce sont ses devins, les Ubukara, membres de sa famille, qui la lui ont prédite. Le premier dit : "Kabeja, notre roi, se brisera le cou en allant chercher à boire." Un autre dit : "Tu te trompes, il sera brûlé dans la maison." Le troisième dit : "Il mourra par la lance d'une jeune fille." Le quatrième dit : "Il tombera dans une rivière." Un jour Kabeja va à la chasse alors qu'il sévissait une sécheresse vraiment excessive. Kabeja va demander de la bière pour lui et ses compagnons à un cultivateur hutu. Au moment où ils boivent, ils sont surpris par la pluie. Ils se précipitent alors vers un enclos pour aller s'abriter. Dès qu'ils y pénètrent ils y trouvent une jeune fille occupée à faire de la vannerie. Effrayée, celle-ci les fuit en allant au fond de la maison et en laissant son alêne fichée en terre à l'entrée. En entrant, Kabeja pose rudement le pied dessus et l'alêne le transperce. On la lui extrait aussitôt mais le froid le pénètre et il frissonne. Il demande qu'on lui fasse du feu avec le chiendent entreposé dans la case, mais la flamme s'attaque à la réserve de chiendent et toute la maison prend feu. Seul Kabeja ne parvient pas à sortir et il est brûlé dedans. Ne trouvant aucun buisson, car ils sont tous déjà morts, où dissimuler, selon la coutume, son cadavre calciné, et refusant de l'abandonner à découvert, ses compagnons le jettent dans la rivière. »

Les similitudes entre ce récit et celui qui décrit la mort de Nsibura sont frappantes. Nsibura, chef hutu rebelle, et Kabeja, chef des

1. Smith, 1970 b, p. 1387 ; Coupez et Kamanzi, 1962, pp. 65-66 et p. 71.
2. *Idem.*

paysans autochtones (les Zigaba), périssent par le feu. Ils meurent transpercés par un objet pointu, un pieu dans un cas, un instrument féminin de vannerie, une alêne, dans l'autre. M 37 précise d'ailleurs que le pieu, rongé par les termites, qui provoquera la mort de Nsibura était « aussi aiguisé qu'une alêne ». La mort du héros est décrite dans les mêmes termes : Nsibura se met à trembler, Kabeja frissonne. Pierre Smith observe que M 40 est construit notamment sur une opposition entre la sécheresse et la pluie, le feu et l'eau. Il note à ce propos qu'une lance fichée en terre pointée vers le ciel est censée repousser la pluie ; or l'instrument de vannerie qui blesse Kabeja est expressément qualifié, dans le récit, de « lance de la jeune fille[1] ». Constatant qu'un élément féminin (l'alêne) se transforme en arme masculine meurtrière, Smith en arrive à conclure que « la mort de Kabeja est causée par des conjonctions indues d'éléments opposés, produites en partie par la précipitation des protagonistes[2] ». Notre point de vue sera plus radical : la mort de Kabeja qui surgit au moment où une brusque averse met fin à une sévère sécheresse, connote avec précision la transition des saisons. M 37 se contente de situer la mort de Nsibura au moment de la forte chaleur de midi, mais on ne saurait oublier que cette fin tragique prélude au retour triomphant de Ruganzu Ndori, héros de la pluie.

La mort tragique du guerrier

En possession du tambour de ses ancêtres, Ruganzu Ndori entreprend de nombreuses conquêtes, dont le récit est émaillé d'épisodes merveilleux[3]. Mais ce valeureux guerrier connaîtra à son tour une fin tragique. Elle nous est décrite comme une lente et terrible agonie dans un texte magnifique que nous résumons ici.

1. Smith, 1970 b, p. 1392.
2. *Idem*, p. 1293.
3. Pagès, 1933, pp. 321-325.

M41 : LA MORT DE RUGANZU NDORI (Version Pagès[1]).

Ruganzu Ndori revenait d'une expédition victorieuse au Kinyaga. Ses troupes longeaient le lac Kivu en ordre dispersé en plein midi sous un soleil de feu. Le roi cheminait seul. Le fils de son ancien rival Nsibura, un nommé Kanyoni (petit oiseau) jugea l'occasion propice pour venger la mort de son père. Il se posta au sommet d'un arbre, l'arc à la main. Insouciant du danger, Ruganzu s'avançait sous l'ombre du feuillage. Kanyoni lui décocha une flèche dans l'œil droit. On le transporta dans une litière, mortellement blessé. Ruganzu renonça à combattre un roitelet qui barrait la route à ses troupes. Il poussait des cris de douleur et de rage. Il s'arracha l'œil, qui avait enflé démesurément. Il se redressa dans un dernier sursaut d'énergie et se dirigea, le visage ensanglanté, vers la maison d'un noble, appelé Rusenge. Celui-ci épouvanté ne reconnut pas son souverain et lui refusa l'hospitalité. Ruganzu furieux eut encore la force de lui arracher le bras droit et, s'en servant comme d'une massue, il frappa son adversaire au visage. Il se traîna jusqu'à la case en râlant et mourut enfin.

La mort accidentelle de Ruganzu au retour de la guerre répond comme en écho à la mort de son ennemi Nsibura, attiré dans un piège au cours d'une partie de chasse. Les circonstances sont étrangement semblables. Nsibura comme Ruganzu meurent en cherchant refuge à l'ombre alors que le soleil au Zénith darde ses rayons brûlants. Nous nous proposons de démontrer que la violence de cette fin épique est à la mesure de sa visée cosmogonique.

L'éborgnement du héros attire d'autant plus l'attention que son père Ndahiro avait déjà failli perdre un œil. Que ce trait soit associé à un code saisonnier ne fait pas de doute : l'infirmité passagère de Ndahiro accompagne une sécheresse ; ces deux maux prennent fin ensemble grâce au sacrifice d'un fils comme nous le révèle M 42.

1. *Idem*, pp. 325-328.

M 42 : LE SACRIFICE SALVATEUR DU PREMIER FILS DE NDAHIRO (Version Pagès[1]).

Une grande sécheresse sévissait au Rwanda, amenant la famine, tandis que Ndahiro souffrait cruellement d'un gonflement de l'œil. Les sacrifices ordinaires demeuraient impuissants à conjurer ces maux et les devins révélèrent que le roi devait sacrifier son propre fils, Kibogo. Celui-ci accepta sans hésiter le don de sa vie. Il gravit une colline avec sa femme, ses fils et ses troupeaux, armé de sa lance et de ses flèches. Brusquement une nuée les enveloppa tous et les emporta. Aussitôt une pluie abondante arrosa le pays, lui rendant la fertilité.

Ce court récit occupe une position charnière dans notre argumentation. Il réintroduit le thème sacrificiel en le déplaçant du père vers le fils. Comme Kibogo, Ndahiro mourra en position élevée (au sommet d'une colline ou d'un arbre), entre ciel et terre, sans verser son sang, comme l'aurait fait un véritable roi « libérateur ». Ce qui importe, en l'occurrence, c'est de rétablir une médiation entre le haut et le bas pour garantir le retour de la saison des pluies. En dépérissant au sommet d'un arbre, dans sa ruche, Ndahiro permet à un autre fils, Ruganzu Ndori, de ramener la pluie et la fertilité dans un Rwanda en proie à la sécheresse. Celle-ci menaçait déjà de son vivant, puisque Kibogo, le héros de M 42, a dû se sacrifier pour conjurer ce fléau.

La sécheresse et la famine sont directement associées au gonflement de l'œil dont souffre le roi. Or Ruganzu Ndori meurt précisément d'une blessure infligée à cet organe (M 41). On peut aisément en déduire que cet accident, passager dans un cas — mais exigeant un sacrifice humain — mortel dans l'autre, constitue une grave menace pour le régime des pluies. La mort de Ruganzu Ndori signifie, sur le plan cosmologique, la fin de la saison humide et de la fertilité qui lui était associée. Ne chemine-t-il pas, peu avant son trépas, sous un soleil de feu ? Le fils de Nsibura, assassin de Ruganzu Ndori, rétablit donc la sécheresse qui avait été associée à la funeste prise de pouvoir de son père. M 37, M 38, M 41,

1. Pagès, 1933, p. 237.

M 42 constituent une geste unique, tout entière vouée à décrire le rythme saisonnier particulièrement capricieux au Rwanda. (Les pluies se répartissent de manière fort irrégulière entre deux saisons des pluies, entrecoupées de deux saisons sèches.) A vrai dire, les rois du Rwanda intervenaient pour combattre les excès des deux saisons. Maître de la pluie, le *mwami*, assisté des *abiru*, met en œuvre, au gré des circonstances, « la voie du temps poussiéreux » ou « la voie de l'inondation[1] ». Le paradigme mythique de cette activité rituelle se trouve bien dans la geste de Ruganzu Ndori ; tour à tour on le voit ramener la pluie et arrêter les flots que la mère de Nsibura déverse sur le Rwanda (M 38 et M 37 *bis*). Les rois rétablissent sans cesse la dialectique des saisons, mais la pensée mythique valorise à coup sûr la pluie et non la sécheresse : celle-ci est attribuée aux ennemis du souverain.

Le borgne et le manchot

Nous venons de voir que toute atteinte à l'intégrité physique du roi — et singulièrement une blessure à l'œil — menace l'équilibre de la nature entière, conformément à la plus pure thématique frazerienne. Mais le borgne par excellence, dans la mythologie rwanda, n'est autre que Mort en personne.

Foudre est son vieil ennemi. Leur combat fait l'objet de divers « apologues »[2], sans rapport avec l'histoire dynastique. En dépit des différences manifestes des divers genres littéraires dont nous exploitons ici la matière symbolique, nous n'hésiterons pas à intégrer ce récit à notre série mythique.

Précisons d'abord la position respective de Dieu (Imana), de Foudre et du Roi, alliés dans un même combat contre Mort. Imana est le maître de la vie et de la fécondité ; Foudre, maître du ciel, règne aussi sur la nature (« la forêt ») ; le domaine de l'homme n'est « qu'une enclave qui dépend, comme tout le reste des forces

1. D'Hertefelt et Coupez, 1964, pp. 21-31.
2. Nous empruntons ce terme à Pierre Smith (1975).

naturelles, c'est-à-dire de celui que les Rwandais appellent « le roi d'en haut[1] ». Le roi terrestre est à la fois le représentant de Dieu et l'équivalent de Foudre parmi les hommes[2].

M 43 : LE COMBAT DE MORT ET DE FOUDRE
(Version Smith[3]).

La mère de Foudre faisait cuire des haricots quand Mort surgit et lui en demande. Elle lui rétorque : « Cuis pour toi-même ! » Mort défèque alors sur un van, l'oblige à manger cela et lui interdit d'en parler à quiconque. Foudre, néanmoins prévenu, se cache pour surprendre Mort à sa prochaine visite et, le moment venu, il frappe très fort. Par malheur, le coup mal ajusté tue sa mère et ne fait qu'éborgner Mort qui s'enfuit. Au moment où il va atteindre une caverne et où Foudre qui le poursuit, va lui assener le coup de grâce, un margouillat (*Agama cyanogaster*) rouge de colère à cause des éclairs envoie un jet d'urine dans l'œil de Foudre et Mort s'échappe. Foudre remonte alors au ciel et laisse Mort exercer ses ravages sur la terre. La haine de Foudre pour le margouillat est éternelle et il ne faut jamais se réfugier, par temps d'orage, là où se trouve cet animal maudit, dans les cavernes ou près des arbres.

Mort nous est décrit comme un héros définitivement borgne, tandis que Foudre subit un éborgnement passager. Le même thème se retrouve dans les récits dynastiques. Ndahiro souffre momentanément d'un trouble oculaire (M 42) ; il se trouve dès lors dans la même position que Foudre puisque cette infirmité provisoire empêche la pluie de tomber. Ruganzu, quant à lui, reçoit dans l'œil une flèche décochée par un ennemi juché dans un arbre (M 41). Ce dernier est le fils de Nsibura (représentant de la saison sèche) et le petit-fils d'une femme puante dont les pets ont fait trembler la terre (M 37). Mort, de son côté, est un être inconvenant : il défèque devant la mère de Foudre, obligeant la malheureuse à manger des

1. Smith, 1975, p. 50.
2. *Idem*, p. 31.
3. *Idem*, p. 33.

excréments. Nsibura et les siens se situent bien du côté de la mort et de la dévastation. La flèche que son fils décoche dans l'œil de Ruganzu n'est pas sans évoquer le jet d'urine que le margouillat, émissaire de Mort, lance dans l'œil de Foudre. Rappelons aussi que la mère de Nsibura a déversé l'urine contenue dans son pot de chambre pour tenter de vaincre Ruganzu Ndori. On ne doutera plus que celui-ci représente Foudre dans les récits dynastiques. La mort de Ruganzu Ndori, borgne tragique, menace le pays tout entier de sécheresse, comme le départ de Foudre aveuglé par l'urine du margouillat. On en conclura que le même langage symbolique est susceptible de circuler des apologues aux « récits historiques ».

Mais la mutilation de Ruganzu Ndori ne saurait être interprétée de manière satisfaisante sans tenir compte d'une autre atteinte à l'intégrité du corps dont Dumézil a démontré qu'elle lui était complémentaire dans la pensée indo-européenne[1]. Avant de mourir, notre héros borgne déploie une force physique extraordinaire ; il arrache le bras d'un homme qui se montre inamical à son égard. Le borgne et le manchot font couple.

Le thème du manchot apparaît une première fois dans l'épilogue de la geste de Bwimba (M 36). Après la mort sacrificielle du roi, son fils, Cyirima Rugwe, résolut de venger son père ; il confia cette mission à un homme de confiance, Mukubu. Celui-ci tua le roi du Gisaka au cours d'une partie de chasse et s'enfuit en lui arrachant le bras droit ; il vint exhiber ce trophée à la cour du Rwanda[2]. La version Coupez et Kamanzi donne plus d'ampleur au même thème : Mukubu dépèce le corps de son ennemi : il lui coupe la tête, les mains et les pieds[3]. Il y a donc lieu d'examiner plus attentivement les relations structurelles existant entre la geste de Ruganzu Bwimba et celle de Ruganzu Ndori. Nous renforcerons ainsi des liens déjà noués.

Nous avons vu que le thème du sacrifice libérateur est présent dans les deux cycles (voir p. 59). Examinons si la vengeance exer-

1. Dumézil, 1948, chap. IX.
2. Pagès, 1933, pp. 118-120.
3. Coupez et Kamanzi, 1962, p. 113.

cée par le fils de Bwimba ne trouve pas, de son côté, un écho dans la légende de Ruganzu Ndori. Dans un cas le cadavre du roi ennemi est réduit à l'état de manchot ou dépecé tout entier : dans l'autre, le roi légitime du Rwanda arrache lui-même, après avoir été attaqué par un ennemi, le bras d'un homme inamical qui ne reconnaît pas, au sens littéral, son souverain. Tout se passe comme si cet ultime épisode tragique de la geste glorieuse de Ruganzu Ndori déplaçait sur un innocent, momentanément aveuglé (au sens figuré), la vengeance qui aurait dû s'exercer sur l'assassin.

Quelle est cette dialectique du borgne et du manchot ?

Lorsque Ndahiro souffre d'une affection oculaire, son pouvoir de faiseur de pluie se trouve compromis ; la sécheresse sévit. Lorsqu'un adversaire invisible, qui se dérobe au combat, éborgne Ruganzu Ndori, il n'atteint pas la puissance militaire, il affaiblit sa puissance magique. Il n'annihile pas la force physique du roi qui se trouve, au contraire, décuplée ; mais Ruganzu combat désormais sans raison un adversaire dérisoire, l'homme qui ne reconnaît plus son souverain.

Examinons à présent la position symbolique du manchot. Dans la geste de Bwimba, le corps mutilé du roi ennemi met fin définitivement à une menace d'invasion militaire. C'est sans doute aussi pour affirmer symboliquement que le Rwanda ne saurait jamais plus être vaincu que, dans un sursaut d'énergie, Ruganzu Ndori arrache, de son côté, le bras de celui qui lui refuse l'hospitalité.

Si l'on rassemble ces informations, l'on en arrive à la conclusion suivante. Arracher le bras d'un adversaire (réel ou fictif) c'est dénier la puissance militaire de celui-ci. Éborgner le roi, c'est porter atteinte à sa puissance mystique. Paradoxalement, Ruganzu Ndori, représentant de Foudre, se trouve dans la même situation que Mort : en crevant l'œil du roi, le fils de Nsibura, représentant de Mort-le-Borgne, retourne contre Ruganzu Ndori le châtiment que Foudre a infligé à son vieil adversaire.

On se demandera si le mythe ne poursuit pas ici sur son propre terrain la leçon philosophique de l'apologue. En éborgnant Mort, Foudre limite son pouvoir. C'est parce que Mort a perdu un œil, affirment les Rwandais, que ses ravages sont en fin de compte

limités[1]. Mais en éborgnant inversement le roi-Foudre, le fils de Nsibura met fin à un excès de puissance, il rétablit la dialectique des saisons. Foudre possède par ailleurs lui-même un pouvoir mortifère puisqu'il est susceptible de frapper les hommes. Ce pouvoir dangereux se retourne contre lui dans l'apologue : visant Mort, il tue d'un geste malheureux sa propre mère. Le « roi d'en haut » est donc devenu orphelin, alors que le roi d'en bas ne peut régner qu'avec sa mère. L'apologue lui-même ne nous fait-il pas entendre dès lors à sa manière le code des saisons, que nous découvrons dans le mythe ? Ne dit-il pas en substance que Foudre, qui frappe aveuglément, est un roi qu'il vaut mieux voir régner au ciel que sur la terre, quels que soient les bienfaits de la pluie qu'il apporte. Un mystère entoure la mère de Ruganzu Ndori. Il la quitte dès son jeune âge pour vivre avec une tante paternelle à l'étranger et il règne avec une mère substitutive appartenant à un clan terrestre (singa). Ruganzu Ndori est orphelin, comme Foudre.

L'opposition du Borgne et du Manchot n'a assurément pas la même portée dans le symbolisme indo-européen et dans les mythes rwandais. L'œil du dieu scandinave Odhinn, ou l'œil du héros romain Coclès, n'en est pas moins, comme l'œil du roi du Rwanda, le siège par excellence de la puissance magique. Mais la perte d'un œil est, dans la pensée indo-européenne, le moyen d'acquérir « l'œil immatériel, la Voyance et tout ce qu'elle assure de pouvoirs surnaturels[2] », alors qu'au Rwanda le héros éborgné perd en tout ou en partie son pouvoir mystérieux sur la vie.

Dumézil oppose, on le sait, au héros borgne, détenteur d'une souveraineté magique, le héros manchot, détenteur d'une souveraineté juridique. Tyr dans la mythologie scandinave, Mucius Scaevola dans l'épopée romaine, fournissent leur main droite en gage à un adversaire ; le premier n'hésite pas à l'enfoncer dans la gueule d'un loup ennemi des dieux, le second détruit la sienne par le feu. Ces deux actions héroïques sont « la garantie d'une affirmation qui, sans elle, ne serait pas crue, et qui, par elle, est crue et devient effi-

1. Smith, 1975, p. 129.
2. Dumézil, 1948, p. 164.

cace sur l'esprit de l'ennemi[1] ». La main droite n'est en rien, au Rwanda, le symbole du contrat. Elle désigne la fonction *guerrière* de la souveraineté, complémentaire de l'aspect *magique* dans la personne de Ruganzu Ndori. La fonction juridique est cependant une attribution complémentaire de la royauté. Nous examinerons bientôt les circonstances de son émergence, lors du règne d'un roi pacifique, systématiquement décrit comme non guerrier (voir pp. 90-91).

*

Les considérations cosmologiques précédentes se trouvent confirmées par la dernière partie de la geste de Ruganzu Ndori (M 44). Après la mort tragique du héros éborgné, son fils Muyenzi lui succède. Mais ce souverain a été mal intronisé et la sécheresse sévit dans le pays tandis que, de façon inexplicable, un objet insolite se trouve fiché dans l'œil du roi : il s'agit d'un petit bout de bois en forme de losange que l'on pose au sommet du pilier soutenant le dôme de la maison. Parallèlement sur le toit du palais on peut voir « quelque chose qui ressemble à une lune[2] ».

Le successeur de Ruganzu Ndori souffre évidemment, sur un mode atténué, du mal oculaire qui affectait déjà son grand-père à une époque de sécheresse (M 42). C'est l'ancien conseiller personnel de Ruganzu Ndori — un certain Mpande — qui dénoue la situation par un sacrifice, comme dans M 42. Mais cette fois c'est la veuve de l'ancien roi, négligée par son successeur, qui en est l'objet. Mpande la persuade de quitter le Rwanda avec un troupeau de vaches et d'émigrer au Burundi. Lorsque la malheureuse est parvenue au milieu de la rivière qui marque la frontière entre les deux pays ennemis, il se met à l'insulter, lui reprochant de trahir son mari. La Foudre tombe sur elle, frappant aussi le troupeau. Le Roi est délivré de son mal, en même temps que disparaît le signe lunaire qui était apparu au faîte du palais. La pluie tombe à nouveau, les travaux des champs reprennent, les épidémies disparaissent.

1. *Idem*, p. 176.
2. Coupez et Kamanzi, 1962, pp. 271-275.

Dans M 44 comme dans M 42, une victime sacrificielle, épouse ou fils de roi, est sacrifiée à Foudre avec des vaches. Le cycle mythique qui s'étend de Ndahiro à son petit-fils Muyenzi fait alterner sécheresse et pluie à plusieurs reprises, comme si les trois générations en présence étaient chargées de signifier le cycle annuel des saisons. On ne peut mieux proclamer que le contrôle de la pluie dépend désormais de la fonction magique de la royauté.

M 44 est un mythe saisonnier : la pluie miraculeuse que le magicien Mpande fit tomber sur le Rwanda est connue dans la tradition populaire sous le nom de Ndoha ; ce terme s'applique à la pluie torrentielle du mois lunaire *nzeri* qui marque le début de l'année[1]. On comprend mieux ainsi qu'un signe lunaire apparaisse au faîte de la demeure royale. La chute du chapiteau dans l'œil du souverain signifie la suspension du temps, au même titre que la lune tombée sur le palais. Ces deux événements réalisent une conjonction excessive du ciel et de la terre. Selon une croyance populaire, un pilier de hutte, invisible aux humains, soutient le ciel[2]. C'est au cours du mois de *nzeri* que commencent les travaux agricoles. Le souverain livre alors les houes aux cultivateurs qui entretiennent un champ rituel, dont les produits lui appartiennent. Quelques mois plus tard, avant la récolte, le souverain et sa mère célèbrent le rituel des prémices, sous le signe de la lune (voir pp. 173-174).

Il est significatif que la substance de M 42 et M 44 soit parfois amalgamée ; l'épisode sacrificiel se situe alors sous le règne de Ruganzu Ndori en personne. Après son intronisation, « la pluie tombe, le peuple cultive, les femmes enfantent et les vaches vêlent » ; mais une faute contre le rituel a été commise lorsqu'il a été investi du pouvoir sur la nature et « la situation se gâte » durant la quatrième année de son règne. Consulté, Mpande ordonne un sacrifice humain et Kibogo, le propre frère de Ruganzu Ndori, offre sa vie. Selon une version il se serait fait brûler vif, selon une autre il se serait laissé frapper par la foudre au sommet d'une colline[3].

1. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 476 ; Pagès, 1933, p. 425.
2. Bourgeois, 1956, p. 26.
3. Coupez et Kamanzi, 1970, pp. 66-67.

Que la faute ait été commise du temps de Ruganzu Ndori ou de son fils, la leçon est la même : le rituel d'intronisation confère au roi le contrôle magique de la pluie ; lorsque la machine cosmique se dérègle, un sacrifice humain s'impose. Ce rite non sanglant s'oppose au sacrifice sanglant que les rois « sauveurs » ou leur délégué doivent accomplir en personne en cas de crise militaire. On comprend à présent pourquoi Ndahiro, le père de Ruganzu Ndori, ait mis tant d'insistance à obtenir de ses bourreaux qu'ils le laissent dépérir au sommet d'un arbre, sans verser son sang (M 37) : il préparait ainsi le retour triomphal de son fils, maître de la pluie[1].

Ruganzu Ndori, foudre de guerre

Associé, par ses origines et ses exploits, aux eaux terrestres et célestes, éclipsant à cet égard les titres dont auraient pu se prévaloir ses prédécesseurs, Ruganzu Ndori est aussi le premier *foudre de guerre* de l'histoire rwandaise. Ce rapprochement métaphorique, que nous avons déjà suggéré à propos d'un héros luba, Kalala Ilunga (*Le roi ivre*, M 1), les Rwandais l'effectuent eux-mêmes lorsqu'ils commentent la fonction magique et militaire des rois : « Si Foudre est un roi et un frappeur terrible, le roi en tant que pluie et conquérant est, dit-on, une foudre, de même que les guerriers en action[2] ». Foudre de guerre, et maître de la pluie, Ruganzu Ndori apparaît de manière éclatante comme l'homologue terrestre de Foudre, « roi d'en haut ».

Sa mort accidentelle et sanglante, au retour d'une campagne triomphante, contraste avec le sacrifice sanglant volontaire assumé en territoire ennemi par le roi, qui porte le même nom dynastique que lui (Ruganzu Bwimba) ; mais, nous avons vu aussi que la mort sacrificielle de Bwimba fournit le schéma de la disparition de Nsibura, l'ennemi juré de Ruganzu Ndori. Le code saisonnier se précise :

1. Nous avons examiné l'ensemble de la problématique sacrificielle rwandaise dans un autre ouvrage (1982).
2. Smith, 1975, p. 52.

	Mort de Ruganzu Ndori	*Mort de Nsibura*
Circonstances	expédition militaire	partie de chasse
Modalités	une flèche venue d'en haut frappe le héros à la tête	un pieu fiché en terre transperce le pied de l'antihéros
Code cosmologique	fin de la saison des pluies	fin de la saison sèche

Tentons d'approfondir cette dialectique saisonnière dans M 38 *bis*. Un python, né du corps d'un homme qui s'est laissé mourir d'inanition au sommet d'un arbre, conserve précieusement dans ses anneaux le tambour royal après la mort de Ndahiro. Cet animal fait figure de médiateur entre un présent funeste et un avenir prospère. Mais, suspendu entre ciel et terre, il paralyse le rythme des saisons. Il faut que cet animal meure, gavé d'hydromel et de bière, pour que le règne de Ruganzu soit légitimé.

Le python se trouve curieusement opposé à Foudre dans un récit populaire dont nous ne donnons ici qu'un extrait[1]. Une jeune fille enlevée au ciel par Foudre lui donne quatre enfants. Le dernier est un enfant-foudre. Foudre laisse la jeune femme revenir sur terre avec sa progéniture et lui donne en guise de présents de la bière, des vaches et des serviteurs. « Elle emporte aussi avec elle l'enfant-foudre enfermé dans un panier qu'elle ne devra pas ouvrir avant d'en avoir reçu l'ordre. Pour arriver plus vite, elle prend un raccourci peu fréquenté et rencontre une bête (parfois un python) qui commence par exiger la bière, puis les vaches, puis les serviteurs et enfin les enfants qu'elle dévore un à un. Quand elle en arrive au troisième, la mère propose d'être dévorée à sa place et elle envoie l'enfant avec le panier en lui chantant toutes les indications nécessaires pour trouver l'enclos de ses grands-parents. D'abord mal reçu, l'enfant est reconnu quand il chante les paroles que lui a enseignées

1. Smith, 1975, p. 91.

sa mère. Les hommes de la famille se font conduire alors là où se trouve la bête et la tuent (...) après avoir retrouvé sains et saufs la mère, les enfants et tous les cadeaux de la Foudre. »

Un animal fabuleux, parfois identifié au python, nous est présenté ici comme être chthonien, dévorateur, en opposition à Foudre, roi d'en haut, donateur généreux. Ce monstre commence par ingurgiter la bière, comme le python de M 38 *bis*, qui se refuse à rendre le tambour royal, source mystique de toute prospérité. Dans les deux cas la mise à mort du monstre restitue aux hommes les bienfaits du ciel. Pour séduire le python, Ruganzu Ndori, maître de la pluie, lui offre du lait, des bœufs, de l'hydromel et de la bière alors que l'héroïne du récit populaire se voit contrainte de lui livrer bière, vaches, serviteurs, enfants, avant de se laisser dévorer elle-même.

La présence du python dans M 38 *bis* évoque immédiatement la geste de fondation du royaume luba (M 1) étudiée dans le volume précédent. M 1 décrit le combat du premier roi luba, le python arc-en-ciel (Nkongolo), contre le héros de la Foudre (Kalala Ilunga) porteur des valeurs nouvelles de la royauté sacrée céleste. La thématique du mythe luba est semblable à celle du mythe rwanda. Face au python détenteur du symbole de l'autorité, Ruganzu Ndori, foudre de guerre, remplit la même fonction que Kalala Ilunga face au roi-python Nkongolo. Les deux récits ont en commun plus d'un épisode significatif. Dans le mythe luba, Nkongolo a condamné le tambourineur de son adversaire à périr d'inanition au sommet d'un arbre. Dans le mythe rwanda (M 37) c'est le propre père du héros qui subit le même sort ; plus tard le gardien du tambour l'imite et de son cadavre naît un python (M 38 *bis*). L'ivresse de l'animal renvoie directement à une caractéristique du python luba, la démesure : Nkongolo est un roi ivrogne. Dans la geste luba comme dans la geste rwanda, le héros de la Foudre revient en triomphateur d'un pays situé à l'est, où il s'est réfugié. Dans les deux cas il doit franchir une rivière dont l'accès est interdit. Dans M 1 Kalala Ilunga, fuyant sur l'autre rive du Lualaba les hommes de Nkongolo, ordonne au passeur de refuser le passage à ses ennemis. Dans M 38 Ruganzu Ndori, traversant la Kagera pour rentrer au Rwanda, interdit au passeur qui le ramène dans son

pays de transporter le messager venu lui annoncer la mort de son rival Nsibura. Le messager avait rompu un interdit : il avait entendu clandestinement la récitation du Code ésotérique[1].

Tout se passe comme si la figure luba du python arc-en-ciel avait éclaté au Rwanda dans une série de représentations complémentaires : Nkongoro, le chef hutu rebelle d'abord (ennemi de Ndahiro), son petit-fils Nsibura (rival de Ruganzu Ndori), le python enfin. Examinons tour à tour ces figures. Il est curieux de constater que Nkongolo est le nom même du python maître de la saison sèche dans le mythe luba. Une variante de M 37 (Pagès) substitue à Nkongoro un génie malfaisant du feu : Muriro (voir p. 69). Or l'une des propriétés les plus dangereuses du python arc-en-ciel luba est sa propension à « brûler » le ciel pour mettre fin à la pluie (*Le roi ivre*, p. 49). Enfin une relation négative existe entre Nsibura et sa mère ; il périt en retrouvant son propre placenta desséché, tendu comme un piège. Dans le mythe luba, la mère de Nkongolo se moque de son fils et lui annonce qu'il perdra le pouvoir ; celui-ci la fait périr alors dans une fosse (*Le roi ivre*, p. 26).

Le python, qu'affronte Ruganzu Ndori au terme de son combat contre les forces personnifiant la sécheresse, n'est pas identifié à l'arc-en-ciel. Mais une croyance populaire associe cet animal aux eaux terrestres, comme dans le mythe luba : la trombe d'eau (*isato*) qui surgit parfois à la surface des lacs est assimilée à un python céleste qui vient soudainement se désaltérer[2]. Les Rwandais éloignent ce monstre dangereux de la même façon que les Luba chassent le génie python qui sort des termitières au début de la saison sèche : en faisant du vacarme[3].

On ne peut douter que le mythe luba et le cycle légendaire de Ruganzu Ndori ne développent la même problématique cosmologique. Nous la retrouvons encore dans des récits périphériques concernant une ancienne dynastie.

1. Coupez et Kamanzi, 1970, p. 63.
2. Bourgeois, 1956, p. 27.
3. *Idem*, p. 27 ; Heusch, L. de, 1972, p. 72.

Mythes relatifs à une ancienne dynastie autochtone, les Renge (M 45)

C'est le moment d'introduire, au risque de dérouter davantage le lecteur, le cycle légendaire relatif à la disparition d'une mystérieuse dynastie autochtone, les Renge, qui auraient régné sur la partie occidentale du Rwanda, lorsque les Tutsi étaient accueillis dans la partie orientale par les Zigaba[1]. La thématique de ces récits inverse purement et simplement celle du mythe d'émergence de la dynastie nyiginya (M 34).

Les Renge constituaient la maison régnante du clan singa, réputé autochtone[2]. Le clan singa existe toujours au Rwanda et son représentant rituel à la cour joue un rôle très important dans l'intronisation.

Les mythes relatifs aux Renge sont peut-être les plus difficiles à interpréter, estime Pagès, qui fut l'un des premiers à les décrire[3]. Bien que ce cycle soit insuffisamment connu pour que l'on puisse procéder à une analyse attentive, on peut cependant en dégager un fait massif : les récits dont nous disposons nous décrivent la fin d'un peuple qui périt pour avoir tenté d'atteindre le ciel, à l'époque d'une grande sécheresse, dans l'espoir de ramener la pluie. Certaines versions racontent que les Renge décidèrent de construire à cet effet une tour de bois qui s'écroula à mi-hauteur ; d'autres disent qu'ils grimpèrent sur le dos les uns des autres, formant une pyramide humaine dont la base finit par s'affaisser. Selon une autre encore, un roi-magicien hutu, Mashira, qui visait leur perte, recommanda aux Renge de creuser profondément dans le sol un trou jusqu'à ce qu'ils trouvent une source. Les nuages crevèrent et les Renge furent surpris par les eaux au fond de l'excavation où ils périrent noyés. Cette dernière version transforme évidemment les précédentes, en situant dans les profondeurs de la terre, et non au ciel, la source même de la pluie ; c'est comme par dérision que Mashira fait creu-

1. Heusch, L. de, 1966, pp. 75, 81, 92-94.
2. D'Hertefelt, 1971, p. 45.
3. Pagès, 1933, pp. 543-554.

ser par les victimes de sa supercherie leur propre tombe. Le thème de la construction de la tour, en revanche, se laisse immédiatement interpréter dans la perspective même du mythe d'origine de la dynastie rwandaise ; il en opère purement et simplement le renversement, sans jeu de mots. En effet les premiers ancêtres de la dynastie nyiginya tombent du ciel sur la terre. Les Renge subissent le même sort, mais en tentant de monter au ciel, et ils en meurent.

Renge	Très nombreux	sécheresse	Mouvement ascensionnel de la terre vers le ciel	Fin d'une dynastie autochtone
Nyiginya	peu nombreux	pluie	Chute du ciel sur la terre	début d'une dynastie céleste

Le thème cosmogonique majeur est celui de la disjonction du ciel et de la terre ; mais dans un cas la chute sur terre est à l'origine d'une dynastie vigoureuse, appelée à un grand destin, dans l'autre, la tentative de rejoindre le ciel marque la fin dramatique d'une première dynastie. L'une des variantes de M 34 précise que Kigwa perça la voûte céleste au moyen d'un marteau de forge pour se frayer un chemin vers la terre. On retrouve exactement le même thème dans M 45 : les Renge cherchent d'abord l'eau dans les profondeurs du sol, ils perforent les roches au moyen de marteaux et de houes ; renonçant à ce projet ils font la courte échelle pour se rapprocher du ciel dont ils percent la voûte. Mais seul l'un d'eux réussit à sauter de l'autre côté. Il est resté dans le pays d'en haut, c'est lui qui commande à la foudre[1]. Dans cette variante, l'inversion du mythe d'origine de la dynastie nyiginya est menée à son terme : Foudre est le seul survivant d'une dynastie autochtone alors que M 34 fait descendre du Roi-Foudre une dynastie céleste.

1. Pagès, 1933, p. 548.

Pierre Smith a bien compris que l'arrivée des Nyiginya rend désormais les dynasties terrestres incapables de réaliser une médiation entre le ciel et la terre[1]. Une version recueillie par Hiernaux affirme que c'est au temps du roi Mutara Ier (Muyenzi), le successeur de Ruganzu Ndori, que la sécheresse poussa les Renge à chercher l'eau du ciel[2]. Ce raccord historique s'explique aisément : M 44 n'affirme-t-il pas qu'une grande sécheresse sévissait au début du règne de Muyenzi et que l'on dut sacrifier une femme à la Foudre pour remédier à cet état de choses ?

L'intérêt du cycle renge est considérable du point de vue de la mythologie comparée. La construction d'une tour est en effet l'un des thèmes majeurs des mythes bantous d'Afrique centrale, que j'ai exposés dans *Le roi ivre*. J'ai montré que cette image fantasmagorique peut être interprétée, comme une transformation de l'arc-en-ciel, personnifié dans la geste luba par Nkongolo, maître de la saison sèche, vaincu par le héros de la Foudre[3]. Or dans l'une des variantes du mythe rwandais, la disparition des Renge est provoquée par la machination d'un roitelet hutu, maître de la pluie[4]. Ce célèbre magicien porte le nom de Mashira « Fils du Tonnerre, fils du Preux[5] ». Il présente plus d'un trait commun avec Ruganzu Ndori.

Nous conclurons que le mythe des Renge n'est qu'une variante — sans doute très ancienne — d'un mythe cosmogonique qui a cours en Afrique Centrale. Cette version rwandaise s'articule à son tour avec le mythe de Kigwa (M 34) : selon la tradition, en effet, la nouvelle dynastie céleste, issue de Foudre, aurait repris aux Renge les premiers rituels de la royauté sacrée[6]. Le passage des Renge aux Nyiginya est donc rigoureusement homologue à l'ensemble épique luba. Nous découvrirons bientôt d'autres concordances remarquables.

1. Smith, 1970 b, p. 1395.
2. Hiernaux, 1956.
3. Heusch, L. de, 1973, pp.74-82.
4. Pagès, 1933, pp.544-545.
5. Lestrade, 1972, p.50.
6. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p.480.

*

Fermons cette parenthèse et voyons ce qui arrive au Rwanda après que le conseiller secret de Ruganzu Ndori est intervenu efficacement pour corriger l'erreur rituelle qui avait marqué fâcheusement le début du règne de son successeur Muyenzi. Celui-ci règne sous le nom de Mutara et entreprend une grande réforme institutionnelle. Elle se nourrit, nous le montrerons, de la réflexion mythique que nous venons de mettre en place. Il est temps de la résumer.

Quatre figures principales articulent le découpage du temps historique linéaire ; chacune d'elles assume une fonction particulière. Kigwa tombe du ciel avec les animaux de *divination*. Gihanga est responsable du développement technique et, par l'intermédiaire de sa fille, il introduit les premiers grands troupeaux ; il est par excellence le représentant de la *fonction économique* et de la fécondité (il a de nombreux enfants). Bwimba est le représentant de la forme la plus haute de la *fonction sacrificielle*. Ruganzu Ndori est lié à la *magie* et à la *guerre*. C'est par son pouvoir magique qu'il restaure et intensifie la fécondité et la richesse. On comprend dès lors qu'il soit associé à la fois à la prospérité des troupeaux et à l'agriculture. En effet de nombreuses traditions lui attribuent de nouvelles plantes, le bananier, les haricots, les petits pois, les patates[1] ; on lui accorde aussi parfois le mérite d'avoir introduit les animaux domestiques, mais on a vu que les poules, les moutons et les vaches, animaux célestes ou aquatiques, n'appartiennent pas en propre à sa légende, pas plus que la forge dont l'invention lui est parfois attribuée. En fait les seuls objets que Ruganzu forge sont ses armes[2]. Dès son enfance, il est en possession d'une petite lance en fer qui signale à ses adversaires son destin guerrier[3]. Plus tard on le voit en possession d'une lance faite d'une seule pièce de ce métal[4]. Son

1. Pagès, 1933, p. 323.
2. *Idem*.
3. *Idem*, p. 257.
4. *Idem*, p. 295.

règne représente un âge d'or, celui où la puissance magique et militaire des rois se manifeste clairement alors que Gihanga n'était somme toute qu'un modeste technicien soucieux d'offrir ses services à d'autres rois, et d'épouser leurs filles.

Synthétisons ces quatre fonctions majeures de la royauté sacrée, dans l'ordre de leur apparition :

1re fonction : divination par les aruspices (Kigwa),
2e fonction : technique, économie et fécondité (Gihanga),
3e fonction : sacrifice du roi (Bwimba),
4e fonction : magie et guerre (Ruganzu Ndori).

Un roi juriste et gâteux

Une cinquième fonction, la *fonction juridique*, doit encore être dégagée. Elle émerge avec Bwimba, le héros de M 36, qui institue la fonction sacrificielle, mais elle ne sera véritablement assumée que par son fils, Cyirima Rugwe, dont nous n'avons pas encore évoqué la figure falote.

Alors que Bwimba était en route vers le Gisaka, territoire ennemi, pour accomplir le sacrifice suprême, le don de sa vie, il se réunit avec ses conseillers intimes dans un endroit retiré, afin de leur donner ses dernières instructions relatives à l'éducation de son fils. Un Hutu vint s'asseoir non loin de là, près d'un buisson, pour faire ses besoins. Il surprit les propos du roi. Conduit devant Bwimba, celui-ci le frappa à la tête d'une massue de chasse ; le sang jaillit. Mais le roi se mit en devoir de le soigner aussitôt ; il le rassura en lui disant : « Je te prends comme témoin authentique. » Alors Bwimba s'en alla seul au-devant de la mort. Depuis lors, les gens qui présentent des témoins au cours d'un procès se réfèrent à ce paradigme mythique, témoin des dernières volontés du roi[1].

Cet épisode « juridique » de la geste de Bwimba porte lui-même la marque du sacrifice : le roi qui va offrir son sang pour le Rwanda blesse d'un coup de massue à la tête l'homme qui enten-

1. Coupez et Kamanzi, 1962, p. 101.

dit, bien malgré lui, ses dernières volontés. Bwimba sacralise en quelque sorte par le sang la fonction juridique qui se dessine pour la première fois dans le tissu mythique. Mais le véritable roi juriste sera son successeur. Cyirima Rugwe est une figure singulière : aucun exploit technique, magique ni militaire, aucun acte religieux nouveau ne caractérise son règne fort terne, que décrit la dernière partie de la geste de Bwimba.

M36 *bis* : CYIRIMA RUGWE, LE RUSÉ OU LES EXCÈS DU PACIFISME (Version Coupez et Kamanzi[1]).

Après la mort de Bwimba, sa femme prit un nouvel époux. Celui-ci avait en aversion le petit Cyirima Rugwe, le fils de Bwimba, l'héritier du trône. Il tenta de se débarrasser de lui en lui jetant un sort. La divination ayant révélé à la reine-mère que le beau-père était responsable du dépérissement de l'enfant, elle n'hésita pas à faire tuer le coupable. On alla chercher dans un pays lointain un magicien, susceptible de guérir Cyirima. Pour l'exorciser, il ordonna que l'on abatte une vache stérile, que l'on allume quatre grands feux et que l'on y jette l'animal. Attirée par l'odeur de la viande grillée, la vipère qui était logée dans le ventre du petit prince sortit par la bouche. Le magicien administra ensuite au patient une potion pour qu'il vomisse les œufs du serpent. Sous le choc de cette thérapie, l'enfant demeura sans connaissance durant une journée. On le nourrit progressivement de lait et il reprit peu à peu ses forces. Forte de cette expérience malheureuse, la mère de Cyirima Rugwe décréta qu'à l'avenir les reines-mères ne se remarieraient plus après leur veuvage.

Le petit Cyirima apprenait à chasser. Il vit ses jeunes compagnons tricher ; les plus forts abusaient de leur force pour dérober leur butin aux plus faibles. Cyirima se bornait à observer tout cela constatant qu'il ne pouvait remédier à cette fâcheuse situation. Quand il atteignit l'âge de raison, il se mit à trancher les litiges de chasse et exigea des plaideurs qu'ils présentent des *témoins* pour justifier leurs droits. Les conseillers secrets approuvèrent ce procédé, se félicitant de la sagesse de leur jeune prince. Celui-ci mit aussi de l'ordre dans les distributions de bière qui provoquaient des bousculades à la cour.

1. Coupez et Kamanzi, 1962, pp. 105-133.

Cyirima était devenu un homme accompli ; il fut intronisé. Il réunit tous ses vassaux et leur demanda pourquoi personne ne songeait à venger la mort de son père Bwimba. Mukubu, le serviteur de Robwe, la sœur de Bwimba (voir M 36), s'offrit à partir seul. Il se rendit chez Kimenyi, le roi de Gisaka et lui proposa une partie de chasse. Il l'attira loin de ses hommes et l'abattit d'un coup de lance. Il lui coupa ensuite la tête, la main, les pieds. Il traversa le lac Bugesera et, débarquant sur la rive rwandaise, il ficha une lance en terre, sur laquelle il fixa la tête de Kimenyi.

Cyirima récompensa Mukubu, en lui donnant des vaches et des collines. Le roi réunit à nouveau ses conseillers secrets pour leur demander comment il pourrait dominer les souverains des petits États voisins. Les conseillers estimèrent que Cyirima ne devait pas recourir au combat. Le souverain alla consulter au loin un devin hutu, qui parlait une langue étrangère, le shi. Celui-ci exigea que le roi fasse le pacte du sang avec lui. Cyirima refusa d'abord, et prit le chemin du retour avec sa suite. Mais les étrangers les poursuivirent. Pour épargner la vie des siens, Cyirima se résigna à retourner auprès du devin et à accepter ses conditions humiliantes. Lorsque celui-ci eut incisé le ventre du roi, du lait jaillit à la place du sang. Découvrant qu'il avait affaire au roi en personne, et non à un quelconque Tutsi, il fit acte de soumission. Il lui recommanda d'utiliser la ruse pour s'emparer du Bugesera, où régnait le roi Nsoro. Il devrait le vaincre par la parole, et non par les armes.

Cyirima suivit à la lettre le plan que le devin lui suggéra. Il se présenta devant Nsoro comme son cadet et feignit de se soumettre à lui. Nsoro s'apprêtait à célébrer ses noces et les serviteurs se mirent à bâtir de nouveaux enclos somptueux pour accueillir dignement les nombreux invités. Mais Cyirima s'assura la complicité d'une femme de l'entourage de la fiancée et rejoignit la promise, Nyanguge, avant que Nsoro n'eût pu l'approcher ; la jeune femme devint enceinte de ses œuvres.

Le lendemain matin, Cyirima prit congé de son hôte. Nyanguge se vanta auprès de ses compagnes d'avoir été épousée par deux rois au cours de la même nuit. L'ayant appris, Nsoro décida de tuer la jeune femme et ses parents. Mais Cyirima avait envoyé ses serviteurs twa au Bugesera pour la délivrer. Ils creusèrent un tunnel au travers d'une colline et débouchèrent dans la maison où Nyanguge se trouvait prisonnière. Ils l'emmenèrent en rampant et débouchèrent avec elle loin des habitations. Un passeur leur fit traverser le lac Bugesera ; ils arrivèrent au Rwanda. Nyanguge rejoignit Cyirima et mit au monde le fils qu'elle portait

de lui ; on lui donna le nom de Kigeri. « Fait exceptionnel, souligne le narrateur, Kigeri a été intronisé du vivant de Cyirima, alors que celui-ci était un vieillard. »

Cyirima Rugwe était un roi pacifique. Un chef hutu vivait non loin de la cour et se faisait passer pour roi. Comme il s'étonnait que Cyirima ne songeât pas à le combattre, on lui rétorqua que celui-ci n'aimait que son tambour, ses vaches et sa fille Nyabarondo. Le Hutu provoqua le roi. Il lui demanda de lui envoyer ses vaches préférées. Loin de relever le défi, Cyirima consulta son fils, qui lui conseilla d'acquiescer. Et Cyirima envoya ses vaches au roi hutu à deux reprises. Plus tard il lui offrit sa fille Nyabarondo. Mais lorsque le Hutu exigea Karinga, le tambour royal, Kigeri se fâcha et tailla en pièces l'impudent.

Cyirima Rugwe, en fait, était devenu gâteux et c'est Kigeri qui gouvernait le pays. Il s'égara un jour, seul, muni d'un arc et de flèches, dans un tas d'orties ; Kigeri le retrouva, le ramena chez lui et le fit asseoir sur le trône pour lui présenter les braves qui l'avaient accompagné au combat. Apprenant que c'était grâce à de jeunes enfants que Kigeri avait retrouvé sa trace, Cyirima les fit venir et les remercia... de ne pas l'avoir livré à l'ennemi. Soucieux de les récompenser, il édicta une nouvelle règle de droit : le vacher à qui l'on confie la garde d'une bête pourra, quel que soit son âge, la traire à son profit pendant quinze jours ; tout gardien de bétail aura aussi le droit d'arracher des patates douces et de les consommer.

Le ton de ce récit est surprenant. Il porte la marque de la cinglante ironie tutsi, se moquant d'un roi qui dédaigne les armes, se laisse menacer par les Hutu et sombre dans le gâtisme. Mais ce portrait ne doit pas, pour autant, être écarté du tableau mythique général dans lequel il s'insère. Le récit comporte deux parties. La première présente le prince héritier comme la victime d'un ensorcellement. Ce malheur déjà engendre une règle de droit : la mère de l'enfant décrète le veuvage définitif des reines-mères ; l'adversité renforce le lien exclusif entre les deux souverains.

Délivré de son mal, le petit Cyirima observe avec attention les désordres qu'engendre la violence ; devenu grand, il instaure les règles qui présideront au partage du gibier et de la bière. Adulte enfin, il se garde bien de faire la guerre au Gisaka. Mais le discours qu'il tient entraîne un vassal à exercer en son nom la

vengeance qui s'imposait. C'est bien comme souverain rusé, face à la force brutale, que se définit Cyirima Rugwe. Ses propres conseillers lui recommandent de ne pas utiliser les armes pour venir à bout de ses rivaux. Il s'expose à l'arrogance d'un devin hutu alors qu'il cherche son destin. Ce qui pouvait passer pour une faiblesse — l'acceptation du pacte du sang avec ce gueux — s'avère un avantage : ce roi pacifique a du lait dans les veines. C'est là le signe majeur de sa légitimité pastorale. Le devin confirme aussitôt le diagnostic que les conseillers royaux avaient déjà émis : ce n'est pas par les armes mais par l'usage rusé du langage — vertu tutsi par excellence — que Cyirima préservera le Rwanda, alors que son père l'avait sauvé par le sacrifice de sa personne.

Cyirima accepte donc de faire acte de soumission à la cour du Bugesera, où il se présente comme un *cadet*. Mais il devance son hôte sur la couche nuptiale. Ce roi épris de juridisme n'hésite pas à tromper l'adversaire, affirmant ainsi, en quelque sorte, que le droit s'arrête aux frontières du Rwanda.

Alors commence la seconde partie du récit, la plus déroutante. Cyirima associe son fils Kigeri à son règne. Une opposition de plus en plus forte se dessine entre la vaillance du jeune guerrier et la décrépitude morale de son père. Mais dans cette déchéance même, Cyirima ne perd pas le sens de sa vocation profonde : le droit. Il l'a héritée de son père Bwimba qui, avant de se sacrifier, institua la fonction de témoin aux procès. Dans cette voie juridique, Cyirima ne cesse de surenchérir. Les règles apparemment mineures qu'il édicte sont lourdes de conséquences. Ce n'est rien de moins que les relations entre propriétaires et gardiens du bétail que Cyirima, le roi non guerrier, commence à réglementer, après avoir prouvé jadis que du lait coulait dans ses veines.

Le droit, où s'illustre Cyirima le gâteux, n'apparaît guère, on le voit, comme une fonction prestigieuse dans cet univers de pasteurs conquérants. Il n'en constitue pas moins une donnée importante de la royauté et le rituel d'intronisation s'achève toujours par la présentation d'un litige[1]. La relative dévalorisation de la fonction

1. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 223.

juridique par rapport à la fonction militaire où s'illustre Kigeri, du vivant même de son père, est encore manifeste dans cette tradition singulière qui affirme que Cyirima Rugwe n'aurait régné que quelques mois, ou même quelques jours. Blessé d'un coup de lance, il serait mort dans la brousse, et son cadavre aurait été découvert plus tard, complètement desséché. Cette mort insolite se trouve elle-même à la source d'une nouvelle règle juridique pastorale : les Tutsi qui ramenèrent son corps réclamèrent, en récompense, le droit de faire paître leurs troupeaux dans les champs des Hutu quand l'herbe fait défaut[1].

M 36 *bis* instaure la fonction juridique après l'apparition de la fonction sacrificielle (M 36). Le récit que l'on vient de lire oppose la nécessité de corriger par la présence d'un roi guerrier, le jeune Kigeri, les excès de pacifisme d'un roi législateur. Il se termine en queue de poisson : le narrateur se contente de préciser que Kigeri Mukobanya engendre Mibambwe.

Ce nouveau monarque se définit à son tour comme guerrier. Kigeri et Mibambwe introduisent pour la première fois le fracas des armes dans l'histoire politico-mythique du Rwanda. Vansina estime qu'il y a lieu de suivre la tradition populaire qui affirme que ces deux héros étaient frères. Leur règne marquerait l'avènement d'une nouvelle dynastie au Rwanda. Kigeri serait en fait le fils du roi du Bugesera, Nsoro, et non le fils de Cyirima Rugwe, le roi du Rwanda. La chronique officielle aurait maquillé le récit historique en imaginant l'invraisemblable ruse de Cyirima, devançant sur la couche matrimoniale son rival Nsoro, dont il reconnaît être le cadet[2]. Kigeri et Mibambwe, fondateurs de la seconde dynastie, d'origine gesera, eurent à combattre un péril extérieur redoutable : l'invasion des Nyoro, venus de l'Ouganda.

Cette interprétation se réclame résolument de la critique historique et nous l'avons faite nôtre dans un précédent ouvrage[3]. Le point de vue que nous adoptons ici est tout autre. Nous nous demanderons

1. Pagès, 1933, p. 526.
2. Vansina, 1962, pp. 49-50.
3. Heusch, L. de, 1966.

comment de tels récits ont pu s'intégrer sans heurts dans le tissu mythique diachronique que constitue, nous espérons l'avoir montré, la chronique historique officielle. Écoutons-la attentivement.

Développements de la fonction sacrificielle

La chronique légendaire attribue à Kigeri Mukobanya et à Mibambwe Mutabazi le mérite de la défaite des envahisseurs nyoro[1]. Le premier assume pour la première fois la fonction militaire aux côtés de son père, juriste non belliqueux. Les exploits militaires de Kigeri et Mibambwe, cependant, font piètre figure si on les compare à ceux qui illustreront plus tard le règne de Ruganzu Ndori. Les récits qui nous sont parvenus ne tentent pas de dissimuler les défaites successives de Mibambwe face à l'ennemi. En fait, loin de développer la fonction militaire, Mibambwe prolonge la fonction sacrificielle introduite par Bwimba Ruganzu. Mais au lieu d'offrir sa propre vie, comme son ancêtre Ruganzu Bwimba, ce sont ses frères qui meurent en « libérateurs » : Mibambwe lui-même se contente de verser un peu de sang pour mettre les Nyoro en déroute : une flèche l'atteint au-dessus de l'œil et ce sacrifice symbolique lui vaut d'être qualifié à son tour d'*umutabazi*[2]. C'est au moyen d'un sortilège, enfin, que Mibambwe vainc le puissant roi hutu du Nduga, le célèbre magicien Mashira. Pour venir à bout de ce rival, il lui donne en mariage l'une de ses filles, qui avait les seins mal développés. La malheureuse porte le nom de « Souillure » car les demoiselles affligées de cette tare, considérées comme monstrueuses, étaient normalement exécutées à la frontière d'un pays ennemi qu'elles avaient le pouvoir d'ensorceler[3].

La série des « rois historiques » à laquelle ces premiers rois guerriers appartiennent est en vérité marquée tout entière par le sacrifice « libérateur » accompli par le souverain qui l'inaugure. Elle comprend sept noms (nombre funeste). Elle commence dans le sang

1. Pagès, 1933, p. 121.
2. Coupez et Kamanzi, 1970, p. 59.
3. Pagès, 1933, pp. 577-580.

versé volontairement par Ruganzu Bwimba, elle s'achève par l'horrible blessure infligée à Ruganzu Ndori. L'épisode central est la conquête du pays par un peuple étranger, les Nyoro. On ne mettra pas la réalité de cet événement en doute. On tentera plutôt d'interpréter la cohérence de l'ensemble mythique auquel il se trouve intégré. Il ne suffit pas de dire, avec Vansina, que le thème du héros « libérateur » relève d'une fiction historique, camouflant en victoire une défaite : la mort du roi ou d'un général sur le champ de bataille. Il faut encore se demander pourquoi la fonction sacrificielle occupe, sous des formes diverses, une place centrale dans la série qui nous occupe.

Examinons le destin particulier des « rois historiques ».

Les rois « historiques »		*Leurs adversaires*
Ruganzu Bwimba	roi du sacrifice (M 36)	Le Gisaka
Cyirima Rugwe	roi juriste et pasteur (M 36 *bis*)	Le Bugesera
Kigeri Mukobanya	roi guerrier sur la défensive (M 36 *bis*)	Les Nyoro
Mibambwe Mutabazi	*Idem* (M 36 *ter*)	Les Nyoro et le Nduga
Yuhi Gahima	?	?
Ndahiro Cyamatare	roi de la défaite (M 37)	Rébellion hutu
Ruganzu Ndori	roi magicien et guerrier offensif (M 38, M 38 *bis*)	Multiples

Il est frappant de constater que la fonction sacrificielle, d'abord assumée glorieusement par Bwimba, s'affaiblit progressivement. Cyirima Rugwe refuse systématiquement le combat ; il lui substitue la ruse et le droit, soutenu tant bien que mal par les armes de Kigeri Mukobanya. Mibambwe Mutabazi est par excellence le roi du sacrifice manqué : une blessure à la tête suffit à le proclamer « libérateur ». Ses frères se dévouent à la cause nationale en son nom, mais Mibambwe et son armée doivent battre en retraite face aux Nyoro. Sa victoire sur le Nduga se fait sans coup férir ; elle est le résultat d'une ruse sacrificielle d'un autre type : la fille monstrueuse

envoyée dans ce pays pour le faire tomber, s'exile après cet « exploit » ; elle finit par mourir d'inanition au Burundi.

Le règne de Ndahiro Cyamatare est désastreux, mais sa mort est à nouveau marquée par la hantise du sacrifice : il obtient de ses bourreaux que son sang ne soit pas versé. Un informateur assimile expressément cette mort peu glorieuse à un sacrifice libérateur[1]. En effet le sang d'un *umutabazi* ne peut jamais être versé sur le territoire national[2]. Ruganzu Ndori rétablit enfin la situation, il assume pour la première fois la fonction guerrière sous sa forme triomphante. Mais sa mort tragique, au retour d'une dernière victoire, répond, comme un écho, à la mort sacrificielle de Ruganzu Bwimba.

Le sacrifice est une forme mystique de la guerre : le terme *umutabazi* s'apparente au verbe — *tabar* qui signifie « faire la guerre » aussi bien que « aider, secourir[3] ». Tout se passe donc comme si les traditionalistes avaient délibérément imposé aux matériaux historiques une structure symbolique où la guerre mystique et la ruse s'opposent systématiquement à la guerre réelle, que les « rois historiques » s'efforcent de produire.

La seule énigme de cette série dynastique est la fonction symbolique de Yuhi Gahima. Sa naissance fait l'objet d'un récit bien curieux. On y voit son père Mibambwe Mutabazi préoccupé d'épouser dans le plus grand secret une princesse lointaine.

M 36 *ter* : MIBAMBWE ET LE TESTAMENT DE SUCCESSION

(Version Coupez et Kamanzi[4]).

Mibambwe avait deux épouses qui lui avaient déjà donné chacune

1. Coupez et Kamanzi, 1970, p. 63.
2. *Idem,* 1962, p. 30.
3. *Idem.*
4. *Idem,* pp. 173-187. En un autre endroit, le narrateur situe ces événements beaucoup plus tard ; ils concerneraient un roi Mibambwe, fils de Muyenzi (Mutara Ier) (*idem,* p. 281). Mais il s'agit là manifestement d'une extrapolation (cf. Pagès, 1933, pp. 126-127).

quatre enfants. Il entendit un jour un mystérieux appel. Une petite fille pleurait au loin. Mibambwe était seul à entendre ses cris. Cependant son conseiller privé, Mugunga, fut aussi alerté par cet appel, alors qu'il se trouvait loin de la cour. Lorsqu'il eut rejoint son souverain, ils délibérèrent. Mugunga fut chargé de parcourir les royaumes voisins, à la recherche de l'enfant, dont le nom est Matama.

Il arrive enfin au Buha, où il apprend la vérité. Une fillette s'est présentée à la cour en sanglotant, désespérée. Elle se laissait mourir de chagrin car elle avait perdu une perle. Celle-ci avait été avalée par une poule, qui fut dévorée par un chat sauvage, qui fut dévoré par un chien ; une hyène, un lion et un éléphant connurent tour à tour la même aventure. Mugunga décide de s'attaquer au pachyderme. Après qu'on lui eut ouvert le ventre, on retrouva la perle et l'enfant cessa de pleurer.

La fillette est devenue jeune fille et on la confie à Mugunga. Celui-ci en fait part à son souverain. Le roi ne cesse de correspondre par messager avec lui. Il s'informe de la croissance de l'adolescente. Lorsqu'elle atteint la puberté, Mibambwe organise une expédition de chasse et part en secret à sa rencontre. Il passe une nuit avec elle, l'abandonne et rejoint ses compagnons sans souffler mot de son aventure.

De retour à la cour, Mibambwe enjoint à Mugunga de s'installer avec la jeune femme sur l'autre rive de la Nyabarongo. Elle met au monde un fils. Mugunga en informe son souverain, qui est devenu un homme âgé. Mibambwe ne cesse de s'intéresser au développement physique de l'enfant. Il fait régulièrement moudre de la farine et la met dans un petit panier ; le fils du roi y pose le pied. Après quelques années, l'empreinte correspond enfin à celle de Mibambwe et le souverain décide d'organiser sa succession. Ses deux femmes d'ailleurs le pressent de choisir l'héritier parmi leurs fils. Mibambwe en prend ombrage et décide de les abuser. Il feint de choisir l'un de ses fils aînés. Mais il dépêche les vaches et les enfants de ses vassaux auprès du cadet qu'il a engendré en secret et qu'il a nommé Yuhi. Il recommande à son peuple d'affronter l'ennemi au moyen de papyrus, en proscrivant toute arme. Deux rois sont ainsi intronisés en même temps. Leurs partisans s'affrontent. Les guerriers de Yuhi n'ont aucune peine à mettre en déroute les défenseurs du faux roi qui, se conformant aux consignes de Mibambwe, se défendent avec des armes de papyrus. Yuhi reprend le trône de son père.

C'est la première fois que l'on voit évoquer dans un « récit historique » la croyance populaire selon laquelle le dauphin, choisi en

secret parmi les fils cadets du roi, se trouve éloigné de son père dès sa naissance. La future reine-mère vit elle-même loin de la cour, étroitement unie à l'héritier du trône. Le secret dont Mibambwe entoure son mariage et la naissance de son fils cadet, pour éviter des conflits ultérieurs, contraste avec la publicité que Cyirima Rugwe, le juriste, avait déployée en associant au trône son fils Kigeri, le guerrier. Pour imposer son successeur, Mibambwe n'hésite pas à désarmer les partisans de son fils aîné, les trompant sur l'efficacité magique des feuilles de papyrus.

Les pleurs de la petite fille, que seuls les rois entendent, constituent l'énigme majeure du récit. Nous interpréterons ce signe comme un appel du ciel, un rappel de l'origine lointaine (céleste) des reines-mères. Les larmes de la petite fille invisible évoquent la pluie d'orage : une croyance populaire assimile celle-ci aux pleurs de Gasani, après l'exil terrestre de son fils Kigwa. D'autres rapprochements s'imposent. La perle, dont la petite fille pleure la disparition, est un symbole royal. La reine-mère, représentante terrestre de Gasani, reçoit un collier de perles rouges lors de l'intronisation[1] ; celui-ci est qualifié de « gage de victoire[2] » et le roi le portera à son tour plus tard. Ce collier rituel provient d'une localité dont le nom Muko désigne l'érythrine[3]. Cet arbre aux fleurs rouges éclatantes possède une valeur religieuse éminente. On retiendra particulièrement que les aspersoirs dont la fonction est de faire revenir la pluie lors d'une grave sécheresse sont taillés dans un bois de cette espèce[4].

L'ensemble de ces associations symboliques permet de conclure que la recherche de la perle est une quête de la pluie. La perle est avalée d'abord par un animal domestique d'origine céleste, la poule ; elle dérive ensuite dans la nature, absorbée par des animaux de plus en plus dangereux. Mais ce monde sauvage n'est-il pas précisément le royaume de Nkuba la Foudre (voir p. 75) ? L'élé-

1. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 263.
2. *Idem*, p. 237.
3. *Idem*, p. 472.
4. *Idem*, p. 283.

phant, dans le ventre duquel on retrouve finalement ce précieux bijou, symbolise le roi dans les figures métaphoriques utilisées lors du rituel d'intronisation[1]. Dans le mythe, l'extraction de la perle du ventre de l'éléphant préfigure la naissance même du successeur. Si cette interprétation est exacte, le récit comporte une leçon tragique : la naissance de l'héritier implique la mort de l'éléphant, c'est-à-dire du père. Nous vérifierons bientôt le bien-fondé de cette proposition étrange.

Commençons par constater que M 36 *ter* renoue avec M 34, le mythe d'origine de la dynastie. Celui-ci établit en effet sans équivoque, que la royauté appartient à Kigwa, *fils cadet* de Gasani la mère céleste, et non à Mututsi, l'aîné. Le Testament de succession, fixé pour tous les rois ultérieurs par Mibambwe, ne fait que réactualiser cette disposition ancienne.

Le secret dont s'entoure la naissance de Yuhi rappelle la fabrication clandestine de Kigwa à partir d'un cœur de vache (M 34). Comparons plus attentivement les deux mythes :

M 34	*M 36 ter*
Gasani, la mère céleste, est stérile	Matama, la petite fille, recherche une perle perdue
Fabrication artificielle et secrète de Kigwa	Conception secrète de Yuhi, loin de la cour royale
Gasani pleure son fils exilé sur terre	Matama est en larmes

M 36 *ter* pose à nouveau le problème de la légitimité du roi. A l'instar de Kigwa, fils artificiel et clandestin de Foudre, roi d'en haut, l'héritier doit pouvoir exciper d'une filiation secrète céleste. Ce problème a été clairement posé une première fois par Ruganzu Bwimba, au moment où il s'apprêtait à se sacrifier. Avant de s'élancer en territoire ennemi, il fait venir auprès de lui le fils que son épouse ega (d'origine céleste) vient de mettre au monde. Il le

1. *Idem*, p. 265.

reconnaît solennellement, mais dans la plus stricte intimité, en même temps qu'il écarte définitivement de la succession au trône les fils des épouses appartenant à des clans « terrestres » (M 36). Mibambwe n'est finalement qu'un doublet de Bwimba. L'un et l'autre assument la fonction sacrificielle, sous le mode réel ou symbolique. L'un et l'autre se préoccupent tardivement de la légitimité céleste de leur héritier. Le fait nouveau est que la future reine-mère désignée appartient cette fois au clan ha, et non au clan ega. Nous laisserons cette énigme provisoirement en suspens.

Occupons-nous d'abord des similitudes que présentent M 34, M 36 et M 36 *ter*. Rassemblons ces mythes dans un ensemble.

M 34	*M 36*	*M 36 ter*
père : Nkuba, la Foudre	Bwimba	Mibambwe
conflit entre le père putatif et le fils	rencontre solennelle du père et d'un fils nouveau-né	séparation permanente du père et du fils dernier-né
déni de paternité	reconnaissance de paternité effectuée en privé	reconnaissance de paternité tenue secrète
mère : Gasani	clan ega	clan ha

Le déni de paternité dont Kigwa souffre amèrement en M 34 instaure une distance maximale entre le Ciel (d'où il vient) et la Terre (où il est tombé). Cette distance se trouve comblée en M 36 par la reconnaissance solennelle d'un fils né d'une princesse ega. Le troisième mythe introduit une médiation entre ces deux situations extrêmes : à la disjonction radicale du père et du fils (M 34) et à la conjonction opérée en M 36, M 36 *ter* oppose une solution dialectique : le père ne rencontre jamais l'héritier qu'il s'est lui-même choisi. La conception de Yuhi, fils de Mibambwe, est tenue secrète

comme celle de Kigwa, mais sa légitimité est certaine, comme celle de Cyirima Rugwe, fils de Bwimba. Le conflit initial entre le père et le fils, mis en scène par M 34, se trouve exprimé sous une nouvelle forme : la séparation du roi et de son successeur.

Le Testament de succession met en lumière la contradiction fondamentale de la royauté magique : elle est à la fois continue et discontinue. Le fils la reçoit des mains de son père mais il demeure éloigné de lui, en vertu d'un véritable interdit dont la croyance populaire révèle la signification : le fils est censé s'emparer du pouvoir en brisant l'arc du père. L'héritier apparaît comme le continuateur du père et son rival. Cet antagonisme s'exprime de la manière la plus claire dans un royaume voisin, le Nkole. Comme au Rwanda, le roi est comparé au taureau principal du troupeau (*engundu*) et l'on commente de la manière suivante la succession des générations : « Lorsque l'*engundu* est battu par un taureau plus jeune, nous tuons l'*engundu* et nous laissons le plus fort des jeunes taureaux prendre sa place[1] ».

Au Rwanda, l'opposition des générations se réfère au mythe d'origine de la dynastie. Le Fils affronte symboliquement son propre père, éloigné de lui. Pour accéder au pouvoir, il se réclame de sa mère. Le caractère œdipien de la royauté lui confère une dimension tragique. Mibambwe signe son propre arrêt de mort en mettant au monde son successeur. C'est ce que laisse entendre M 36 *ter*, sous une forme voilée d'abord (dans l'épisode de la chasse à l'éléphant) et de manière explicite ensuite. Les épouses du souverain insistent pour qu'il fasse son testament : « Tu as l'âge, disent-elles, tu as vécu en roi et tu es en outre un homme mûr[2]. » Mibambwe s'indigne de leur insistance, mais il ne conteste pas la nécessité de s'effacer au profit d'un jeune et vigoureux héritier. Il attend simplement que l'empreinte du pied imprimée dans la farine par son fils cadet corresponde à la sienne. Il se dit alors : « Ça y est, c'est fort bien, indubitablement le roi est majeur. Le roi

1. Oberg, 1940, p. 157.
2. Coupez et Kamanzi, 1962, p. 183.

est majeur, il doit être intronisé, il convient que nous intronisions le roi[1]. » Le texte suggère discrètement que le roi se suicide ensuite.

La position originale de Mibambwe se précise dans la série des rois « historiques ». Comme Bwimba, il se voit voué à disparaître après avoir choisi son héritier dans un clan céleste. Mais il faut découvrir à présent la raison pour laquelle la princesse lointaine de M 36 *ter* appartient au clan ha et non au clan ega, auquel Bwimba avait accordé le monopole de la fonction matridynastique. Pour éclairer le statut symbolique des Ha, il faut faire intervenir aussi le troisième clan jouissant du même privilège : les Kono.

Femmes d'eau

Kono et Ha fournissent les reines-mères alternativement avec les Ega, à l'époque des rois dits « historiques ». Dans cette série, les deux souveraines kono présentent une propriété remarquable : elles mettent chacune au monde un roi guerrier : Kigeri Mukobanya, d'une part, Ruganzu Ndori, d'autre part. Elles se ressemblent étrangement.

Souvenons-nous d'un épisode de M 36 *bis* : Cyirima Rugwe, le père de Kigeri Mukobanya, a couché clandestinement avec la femme du roi du Bugesera, le soir même où celui-ci célébrait ses noces, et la jeune femme est enceinte de ses œuvres. Elle est retenue prisonnière par son mari officiel et Cyirima, époux légitime selon le mythe, envoie des Twa la délivrer. Ceux-ci creusent un tunnel pour arriver jusqu'à elle et lui permettre de s'enfuir ; ils doivent ensuite traverser un lac pour atteindre le Rwanda où elle mettra au monde le futur roi Kigeri.

A plus d'un titre, cette arrivée clandestine au Rwanda d'une princesse étrangère évoque l'émergence merveilleuse de l'épouse de Ndahiro, qui mettra au monde le grand conquérant Ruganzu

1. *Idem.*

Ndori (M 39). Cette fois c'est un géant (et non plus des hommes de petite taille comme les Twa de l'aventure précédente) qui va chercher dans les profondeurs de l'eau une princesse aquatique. Le retour de Ruganzu Ndori, après son exil au Karagwe, se greffe sur ce thème : le héros émerge d'un monde aquatique et souterrain ; il débouche d'un tunnel, en compagnie d'un serviteur twa, comme la femme de Cyirima Rugwe, enceinte du futur Kigeri. Il franchit une rivière exactement dans les mêmes conditions que celle-ci traverse un lac : dans les deux cas le passeur refuse d'abord le passage, mais le bracelet de cuivre qu'il porte se resserre douloureusement sur son poignet et l'homme se ravise[1].

Les deux reines-mères kono, appelées à régner avec un roi guerrier, sont donc clairement associées aux *eaux terrestres* et au monde souterrain. En revanche, la future reine-mère ha, qui est l'objet de la quête matrimoniale de Mibambwe, est associée par ses larmes aux *eaux célestes*. Contrairement aux deux princesses kono, elle erre à la périphérie du Rwanda et ne rejoindra jamais son mari, elle est condamnée à vivre loin de lui avec son fils. Elle ne traversera jamais la rivière Nyabarongo du vivant de son mari ; elle demeurera sur l'autre rive jusqu'à la mort de celui-ci (voir p. 149).

L'opposition entre ces figures maternelles se poursuit à d'autres niveaux. Les princesses kono surgissent chacune en plein jour, elles mettent au monde le prototype du roi guerrier. La princesse ha demeure invisible à tous, elle s'unit quasi clandestinement avec le roi Mibambwe qui la quitte aussitôt ; elle mettra au monde le roi Yuhi Gahima qui est, nous le verrons bientôt, le prototype du roi non guerrier, assumant des fonctions mystiques.

Pour comprendre ces traits particuliers, il faut reprendre brièvement l'évolution des mariages royaux depuis le commencement. Nous avons vu que l'alliance hyperexogamique durable nouée par Gihanga avec le clan terrestre singa s'opposait à l'inceste primor-

1. Pagès, 1933, p. 259 (geste de Ruganzu Ndori) ; Coupez et Kamanzi, 1962, p. 125 (geste de Cyirima Rugwe).

dial de Kigwa. Bwimba enfin renie cette politique matrimoniale et instaure définitivement l'endo-exogamie modérée que Kigwa avait déjà suggérée aux Nyiginya : le mariage exclusif avec le clan céleste ega. Nous pouvons à présent compléter ce tableau. En effet, les « rois historiques », successeurs de Bwimba, élargissent le cercle de l'alliance matridynastique en choisissant la mère de l'héritier dans les clans kono et ha aussi bien que dans le clan ega. Dans les mythes, les princesses kono comme la princesse ha sont des étrangères venues d'une contrée lointaine, alors que les épouses ega sont pour ainsi dire « incestueuses », à portée de main. Qu'est-ce qui justifie ce changement ? Nous allons montrer que les Kono et les Ha représentent des variantes symboliques des Ega.

La mère kono de Ruganzu Ndori, liée au monde aquatique et souterrain, reprend en charge l'*autochtonie* des reines-mères singa primordiales. Nous avons noté précédemment à son propos une curieuse anomalie ; elle est remplacée à sa mort par une mère substitutive singa (voir page 67). Ceci montre bien que son statut est ambigu. Le caractère chthonien de la mère kono de Kigeri, qui émerge d'un tunnel, est tout aussi accusé. Comment rendre compte de ces données concordantes alors que le clan « terrestre » singa a été définitivement écarté de la participation au pouvoir par Bwimba au profit des Ega, créatures célestes ?

La seule réponse cohérente que nous puissions donner est que le fils des deux reines kono, qui assument la fonction guerrière, ont besoin d'une nouvelle légitimité terrestre. Pierre Smith avait déjà souligné à juste titre que Ruganzu Ndori, le roi conquérant par excellence, apparaît comme « un nouveau Gihanga qui réinvente la monarchie, les métiers et le paysage[1] ». On comprend mieux ainsi la nécessité de le doter d'une mère substitutive appartenant à l'un des clans « trouvés sur terre ».

Si le clan maternel kono est associé aux eaux terrestres et au monde souterrain, en revanche le clan ha se trouve en rapport à la

1. Smith, 1970 a, p. 17.

fois avec l'eau céleste et avec les royaumes voisins, où la petite princesse erre en pleurant (M 36 *ter*). Enfant, n'est-elle pas accueillie à la cour du Buha, d'où dérive peut-être son patronyme ? On découvre alors que la succession des reines-mères à l'époque dite « historique » s'appuie sur un jeu de correspondances topologiques :

Rois	*Clan de la reine-mère*	*Connotation symbolique du clan maternel*
Ruganzu Bwimba	singa	Terre
Cyirima Rugwe	ega	Ciel
Kigeri Mukobanya	kono	Monde souterrain et eaux terrestres
Mibambwe Mutabazi	ega	Ciel
Yuhi Gahima	ha	Royaumes périphériques et eaux célestes
Ndahiro Cyamatare	ega	Ciel
Ruganzu Ndori	kono	Monde souterrain et eaux terrestres

Ce tableau met en lumière un phénomène nouveau. La présence du clan céleste ega est désormais dominante. Mais la nécessité s'impose de garder le contact avec la terre sous des formes symboliques nouvelles. Le mariage hyperexogamique, jadis réalisé avec les Singa autochtones, se réalise à présent selon deux axes complémentaires de *distanciation* : les reines kono viennent des profondeurs du monde souterrain, la reine ha erre à la périphérie du Rwanda. Mais toutes ces femmes sont fermement associées à l'eau, source de vie et de richesse. C'est d'un lac que sont sortis les grands troupeaux que Gihanga le terrien s'est appropriés.

Dans cette série, le clan céleste ega alterne régulièrement deux fois avec le clan kono et une fois avec le clan ha. Tout se passe comme si le cycle matridynastique qui se dessinait avait été interrompu par la mort tragique de Runganzu Ndori ; celui-ci met fin brusquement à la séquence des « rois historiques ». Il s'agit apparemment d'une construction symbolique délibérée car le Code

ésotérique, nous dit Kagame, prévoyait que le clan ha fournirait la reine-mère après la souveraine ega qui régnait avec Mibambwe Ier[1].

Les trois clans matridynastiques, les Ega, les Kono et les Ha affirment leur parenté symbolique par une commune affiliation totémique : le crapaud[2]. Or un conte populaire nous présente cet animal, terrestre et aquatique, dans un rapport ambigu d'opposition complémentaire à la Foudre, roi du Ciel et source de pluie. Nous empruntons ce commentaire à Pierre Smith[3] : « ... la Foudre réside dans le ciel, tandis que le crapaud se tient dans les fonds marécageux et généralement cultivés qui séparent les collines. La Foudre est brillante, puissante, rapide ; le crapaud est repoussant, faible, pratiquement incapable de se mouvoir. Aux coups de tonnerre qui fondent du ciel, les crapauds font succéder leurs coassements monotones qui montent des bas-fonds. Bien que marquée par le feu, la foudre s'ébroue toujours dans la pluie, tandis que le crapaud, lié à l'eau, semble toujours au sec et à l'abri ; le mouvement incessant de sa gorge fait dire aux Rwandais qu'il n'arrête pas de fumer sa pipe. Enfin, si la foudre circule de façon visible entre le ciel et la terre en terrorisant les gens, on a remarqué que le crapaud, palliant ainsi son infirmité naturelle, qui le rend incapable de se hisser, fût-ce au-dessus d'une motte de terre, avait en revanche la faculté de se faire emporter, ni vu ni connu, pratiquement n'importe où, en se dissimulant dans un sac, un panier, un paquet de feuillages de bananier ou une récolte laissée à la porte ; on le retrouve soudain chez soi, dans une hutte située au sommet d'une colline, sans savoir comment il est parvenu (...). Certaines versions ajoutent que la foudre et le crapaud, à la suite de leurs démêlés, firent le pacte du sang ; c'est pourquoi la foudre ne frappe pas là où résident les crapauds. »

Le crapaud, représentant totémique des trois clans matridynastiques, apparaît donc comme le médiateur entre le Ciel et la Terre.

1. Kagame, 1972, p. 81.
2. Smith, 1970 a, p. 8.
3. Smith, 1975, pp. 52-53.

Cet animal, habitant des marais, symbolise parfaitement bien la fonction cosmologique des reines-mères. C'est dans une vallée marécageuse que les ceintures des reines-mères, précieusement conservées durant quatre générations, sont enterrées au cours du rituel de l'abreuvage[1].

*

Une dernière observation s'impose. Mibambwe n'est pas le premier souverain à épouser une princesse ha. Ndoba, l'un des derniers « rois de la ceinture », contracta une telle union. Il fut aussi le premier à régner avec une mère ega (voir p. 40). Or Mibambwe occupe exactement la même position vis-à-vis des femmes que ce lointain ancêtre. Il y a plus curieux encore : M 36 *ter* évoque directement la figure de Ndoba à propos de la quête matrimoniale de Mibambwe : son conseiller secret est appelé « fils de Ndoba[2] ». Lorsque cette expression s'applique à un ritualiste dans le Code ésotérique, elle désigne une branche du clan royal issue de ce souverain[3].

La figure de Mibambwe est décidément bien singulière : au sein de la série des « rois historiques », au cœur de la situation critique provoquée par une invasion étrangère, il apparaît à la fois comme un doublet de Bwimba et de Ndoba. La raison en est évidente : Mibambwe, incapable de triompher par les armes, est un roi « sauveur », comme Bwimba ; il s'en remet au ciel, par son mariage, comme Ndoba. Aucune légende ne nous a malheureusement été transmise au sujet de cette première épouse ha, succédant à une première reine-mère ega au temps de Ndoba. Nous savons seulement que cette double apparition des clans « célestes » intervient après une série continue d'alliances matridynastiques avec le clan terrestre singa. Toute l'histoire dynastique, traduite en termes symboliques, apparaît ainsi comme la perpétuelle recherche d'un

1. D'Hertefelt et Coupez, 1964, pp. 149 et 456.
2. Coupez et Kamanzi, 1962, p. 172.
3. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 471.

équilibre entre la Terre et le Ciel, entre les fonctions politiques et mystiques de la royauté. Résumons-la à grands traits.

Les deux premières séries dynastiques sont fondées sur une symétrie inverse. Les ancêtres « tombés du ciel » finissent par s'enraciner de telle sorte que Gihanga, le premier « roi de la ceinture », puisse fonder la royauté terrestre, apporter la prospérité économique. Mais deux rois de cette seconde série renouent discrètement avec le ciel par leur mariage, dotant le dernier souverain, Samukondo, d'un nombril céleste. Bwimba inaugure la troisième série, celle des rois « historiques ». A partir de ce moment les chroniques se font plus abondantes et les événements se précisent. La toile de fond est constituée par les luttes que ces souverains mènent contre de petits États voisins, d'une part, des envahisseurs venus du nord, d'autre part. Les revers se multiplient, et nous n'avons nulle raison de contester l'historicité de ces événements. Le fait remarquable est que le travail symbolique mis en œuvre à propos des deux séries précédentes se poursuit. Cette période agitée sert de prétexte à la mise en place des trois dernières fonctions de la royauté sacrée selon un schéma structural.

La série des rois « historiques » se construit en effet sur une opposition rigoureuse entre Ruganzu Ier (Bwimba) qui l'inaugure par le sacrifice salvateur de sa personne, et Ruganzu II (Ndori) qui la termine par ses exploits guerriers. Si Bwimba est un roi mystique et passif, Ndori est le restaurateur actif de l'État. Mais, comme Pierre Smith l'avait bien vu, le même dualisme fondamental se retrouve dans les propriétés symboliques opposées de Kigwa, le fondateur céleste de la dynastie, et Gihanga, le premier roi de la ceinture, qui dote la royauté de ses assises terrestres. Approfondissons cette double isomorphie en complétant le tableau de la p. 41.

Série dynastique	*Ancêtres tombés du ciel*	*Rois de la ceinture*	*Rois « historiques »*
Origine	Nkuba (Ciel) Kigwa	Gihanga (Terre)	Ruganzu Bwimba
Fin	Kazi (Terre)	Samukondo (Terre et Ciel)	Ruganzu Ndori

Né d'un cœur de vache au ciel, Kigwa est associé à une fonction religieuse éminente, la consultation divinatoire pratiquée au moyen des animaux témoins du ciel. Roi mystique du sacrifice, Ruganzu Bwimba renonce symboliquement à son cordon ombilical terrestre et renoue avec l'origine céleste de l'ancêtre. Gihanga, le premier souverain véritablement enraciné, fonde la royauté terrestre en introduisant les techniques, la richesse bovine et la fécondité. Ruganzu Ndori reprend cette fonction économique en charge sur le mode magique, en l'affermissant sur le plan politique : il symbolise la fonction guerrière.

La structure ternaire du découpage historico-mythique est véritablement dialectique. Au sein de chaque série dynastique une opposition se dessine entre le premier et le dernier terme. En outre le souverain qui inaugure la seconde série (Gihanga) s'oppose à celui qui inaugure la première (Kigwa), comme les fonctions terrestres aux fonctions célestes. L'ensemble de ces données est reprise à l'intérieur de la série des « rois historiques ». On peut écrire en effet :

$$\frac{\text{Ruganzu Bwimba}}{\text{Kigwa}} = \frac{\text{Ruganzu Ndori}}{\text{Gihanga}}$$

Mais les deux Ruganzu introduisent de nouveaux développements ; ils s'opposent entre eux comme le sacrifice et la guerre au niveau des fonctions. Sur le plan cosmogonique, Bwimba renie sa parenté maternelle terrestre, en rompant avec les Singa, alors que Ruganzu Ndori se voit doté d'une mère substitutive appartenant

précisément à ce clan autochtone. Par ce thème maternel quelque peu artificiel, Ruganzu Ndori, restaurateur de l'État, réaffirme l'équilibre entre les fonctions terrestres et célestes de la royauté, qu'amorçait le mystérieux Samukondo, le roi Nombril, à la veille des temps « historiques ». La fresque mythique s'achève par la mise en place de la figure typiquement frazerienne du roi magicien, maître des forces naturelles. Ce thème accompagne la consolidation de l'État par la force des armes. Puissance magique et puissance guerrière vont désormais alterner dans la structure symbolique à laquelle les Rwandais vont s'efforcer durant trois siècles de soumettre les développements imprévisibles de l'histoire.

CHAPITRE IV

De l'histoire sérielle à l'histoire cyclique : le drame rituel (Rwanda)

La geste de Ruganzu Ndori introduit pour la première fois la périodicité saisonnière dans le temps historico-mythique. On enregistre alors un phénomène remarquable. Le successeur du roi magicien et conquérant impose au déroulement historique un rythme cyclique de grande amplitude : ritualiste par excellence, Muyenzi, héros de M 44, mûrit une réforme institutionnelle impressionnante.

Jusqu'à présent l'histoire avait progressé de manière linéaire. Kigwa inaugure la série des rois « tombés du ciel », Gihanga celle des « rois de la ceinture », Bwimba celle des « rois historiques ». Chacun de ces souverains « tête de liste » apporte une pierre nouvelle à l'édifice symbolique de la royauté. Après la mort dramatique de Ruganzu Ndori, dernier souverain de la troisième série, son fils instaure l'histoire répétitive, le perpétuel recommencement d'une structure temporelle fixée une fois pour toutes par l'action magique du rituel. Ce projet, qui fut probablement inauguré au XVIIe siècle (chronologie Vansina), résistera aux guerres et aux troubles intérieurs provoqués par la résistance hutu, jusqu'en 1959-60. A cette époque, une révolte paysanne de grande envergure condamne le dernier roi du Rwanda, Kigeri V, à l'exil et la monarchie à l'effondrement.

La royauté victorieuse se trouvait dotée de l'ensemble de ses instruments symboliques après la disparition de Ruganzu Ndori. Mais elle est menacée par Mort, l'irréductible ennemi de Foudre, dont ce dernier roi est par excellence le représentant terrestre. En

prenant comme nom de règne Mutara, le fils de Ruganzu Ndori décide d'éliminer à l'avenir de l'onomastique royale le souvenir des rois qui connurent une fin tragique : Ruganzu et Ndahiro. Il ne restait plus dans la liste des « rois historiques » que Cyirima, Kigeri, Mibambwe et Yuhi :

Rois historiques :	*Nom de règne*	*Nom personnel*
	Ruganzu *	Bwimba
	Cyirima	Rugwe
	Kigeri	Mukobanya
	Mibambwe	Mutabazi
	Yuhi	Gahima
	Ndahiro *	Cyamatare
	Ruganzu *	Ndori

Nous avons marqué d'un astérisque les noms éliminés. Ceux qui ont été conservés se succéderont désormais dans un ordre cyclique immuable : l'action de deux rois mystiques complétera celle de deux rois guerriers. Le cycle commence par un roi vacher qui porte en alternance le nom de Mutara et de Cyirima. Celui-ci se consacre principalement à la prospérité du bétail et à la fécondité. Deux rois voués aux activités militaires, Kigeri et Mibambwe, lui succèdent. Le cycle s'achève par un nouveau roi mystique, le roi du feu, Yuhi[1].

Cycle dynastique :		
	1 - Mutara (ou Cyirima)	: roi vacher
	2 - Kigeri 3 - Mibambwe	: rois guerriers
	4 - Yuhi	: roi du feu

En codifiant la succession des noms dynastiques et les fonctions spécifiques qui s'y attachent, Mutara Ier confère à la royauté sacrée une puissance mythique récurrente. Tout se passe comme si le rythme saisonnier que connote le règne de ses deux prédécesseurs se

1. D'Hertefelt et Coupez, 1964, pp. 49-53.

trouvait brusquement élargi à la dimension séculaire pour mieux assurer la maîtrise de la nature et des hommes.

Le symbolisme des nombres domine cette vision mystique de l'histoire. Le rythme quaternaire adopté possède la connotation bénéfique du nombre deux et de ses multiples[1]. En revanche, la série historique précédente compte *sept* rois, de Ruganzu Ier à Ruganzu II. Or ce nombre est particulièrement dangereux dans tous les contextes ; il appelle l'accomplissement de rites protecteurs[2].

Le Code ésotérique *(Ubwiru)* qui décrit l'ensemble des actions rituelles des rois s'est élaboré au fil des temps. L'unité de son langage symbolique n'en est que plus remarquable. Ce texte sacré était transmis à l'intérieur d'un groupe restreint de dignitaires magico-religieux, les Abiru. Trois « rois » rituels se trouvent à la tête de la hiérarchie[3]. Le « roi » Tsobe appartient à un lignage dont l'origine remonte à Rutsobe, fils de Gihanga. Cet important personnage est par excellence le double du roi. Rutsobe en effet aurait renoncé à exercer la royauté sur le Gisaka pour se consacrer entièrement aux rites[4]. Son lignage peut fournir, au même titre que quelques familles de la maison royale, les victimes sacrificielles qui se substituent au roi dans la fonction de Libérateurs[5].

Vient ensuite le « roi » Tege, dont le lignage descend du ritualiste de l'ancienne dynastie renge[6]. A ce titre, il représente les anciens clans « terrestres[7] ». Selon Kagame, c'est lui qui assume la responsabilité de l'intronisation du roi et de tous les Abiru portant le titre royal[8]. Enfin, le « roi » Kono représente les trois clans matridynastiques issus de Mututsi[9]. On ne s'étonnera pas d'apprendre que

1. *Idem,* pp. 282 et 478.
2. Bourgeois, 1956, p. 139.
3. Smith, 1970 a, pp. 7-8 ; d'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 6.
4. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 493.
5. Kagame, 1947, p. 368.
6. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 480.
7. Smith, 1970 a, p. 8.
8. Kagame, 1947, p. 369.
9. Smith, 1970 a, p. 8.

cette fonction aurait été instituée par Cyirima Rugwe[1] ; c'est à dater de ce souverain que les clans « célestes » fourniront exclusivement les reines-mères.

Constatons que ce partage rituel fait de la royauté l'union de la Terre et du Ciel. Les groupes réputés autochtones se trouvent encore représentés par un ritualiste appartenant au clan Zigaba, dont la fonction est double : il donne le premier coup de pioche à l'endroit où s'élèveront les futures résidences royales, il intronise aussi les taureaux royaux au titre de pasteur en chef du troupeau Insanga qui descend des vaches originelles de Gihanga[2]. Il faut se souvenir ici du rôle des Zigaba dans l'histoire mythique : ils accueillirent Kigwa lors de sa chute sur terre, ils donnèrent plus tard, du temps de Gihanga précisément, la première reine-mère à la dynastie. Les « cousins » zigaba accompagnaient Gihanga dans son grand périple, au cours duquel il acquit le premier grand troupeau. On comprend mieux ainsi que ce représentant du premier clan matridynastique attesté dans l'histoire a la préséance sur le ritualiste kono, représentant les clans matridynastiques « célestes », bien qu'il ne porte pas, comme lui, le titre royal. Revanche discrète des représentants de la Terre sur les créatures célestes.

Après avoir mis en place les principaux acteurs du rituel, abordons-en de front l'analyse.

On ne trouve jamais dans les descriptions minutieuses et sèches, presque maniaques, du Code ésotérique, de référence directe aux héros de l'histoire dynastique. Le secret qui entourait la transmission orale de cet imposant corpus avait été jalousement gardé jusqu'en 1945. C'est à cette époque que l'abbé Kagame obtint du roi Mutara III l'autorisation de recueillir la tradition orale de la bouche des Abiru. Kagame fut lui-même impressionné par l'incroyable profusion de détails technologiques, de gestes précis donnés sans commentaire, dans une forme littéraire rigoureuse, n'admettant aucun trou de mémoire. Dix Abiru déclamèrent les dix-huit « voies » de ce poème considérable comportant des

1. Kagame, 1947, p. 370.
2. *Idem*, p. 369.

milliers de versets. Tantôt ils les récitèrent « en chœur, telle une formule de prière », tantôt deux groupes se relayaient. Pour faciliter la dictée, les Abiru désignèrent trois d'entre eux, qui prirent la parole à tour de rôle. Si l'orateur commettait la moindre faute, ses collègues l'arrêtaient aussitôt et rectifiaient le passage[1].

Cette extraordinaire fidélité aux vertus magiques de la lettre témoigne d'un esprit procédurier qui semble sans rapport à première vue avec le contenu des récits historico-mythiques. On ne peut douter cependant qu'il existe des articulations entre ceux-ci et les grands rituels royaux. En effet, Kagame affirme que le texte officiel des prescriptions *(Inzira z'Ubwiru)* se trouve éclairé par un commentaire historique *(Intekerezo z'Ubwiru)*[2]. Bien que ce genre soit le fait de spécialistes, il donne lieu à un grand nombre de variantes populaires. Nous ignorons malheureusement quelle est la version accréditée par les Abiru et cette lacune est d'autant plus regrettable que Kagame considère que les commentaires historiques du texte rituel constituent « la pièce maîtresse de ce Code ésotérique[3] ».

Nous ne trahirons donc pas la pensée rwandaise en recherchant délibérément les correspondances symboliques du rituel et de la geste mythique royale, en dépit de la rareté des références précises. On commencera par observer que l'*Ubwiru* exprime vigoureusement deux fonctions majeures de la royauté : le maintien de la fécondité et de la prospérité économique, d'une part, la conduite de la guerre, d'autre part. Mais on y trouve aussi évoquées à maintes reprises les autres fonctions royales que nous avons dégagées du tissu mythique. La *divination* par les entrailles des taurillons (qui remonte à Kigwa) est exercée à la cour par des spécialistes qui sont recrutés dans un sous-clan ega, les Kongori ; les acolytes qui procèdent à l'abattage des animaux et à la préparation du repas sacrificiel sont des Hutu qualifiés d'« inattaquables » parce qu'ils relèvent directe-

1. Kagame, 1947, pp. 373-374.
2. *Idem*, p. 373.
3. *Idem*.

ment de l'autorité du roi[1]. Celui-ci est intimement associé au sacrifice par sa salive. En diverses occasions, les tambours royaux étaient aspergés du sang des victimes[2]. Cette fonction divinatoire témoigne de l'origine céleste de la dynastie (M 34). Le sacrifice de la personne royale (dont Bwimba fut l'initiateur) est évoqué dans le rituel d'intronisation, mais cette fonction ne sera pas assumée par le roi en personne ; un « libérateur » était désigné par les devins pour représenter le roi et se porter seul au-devant de l'ennemi lors d'une bataille décisive[3]. Pierre Smith oppose le comportement de cette victime substitutive à celui du général rituel ; ce second représentant du roi n'intervenait pas dans la bataille « mais devait se tenir immobile sur son siège pendant toute la durée du combat, son impassibilité garantissant la victoire[4] ».

Précisons la thèse que nous allons développer. Il serait assurément absurde de prétendre que les rituels royaux que décrit le Code ésotérique se laissent déchiffrer comme pure traduction gestuelle d'une grille symbolique donnée par les mythes. Le rite opère avec des matériaux autonomes disposés selon une ordonnance théâtrale. La mise en scène à laquelle il obéit comporte une foule d'éléments complexes, d'ordre technologique, botanique, linguistique, esthétique, etc., dont nous regrettons de ne pouvoir rendre compte ici. Notre ambition est seulement de montrer que cette dramaturgie ne constitue pas un fatras d'actes magiques plus ou moins arbitraires. Bien qu'elle ne comporte aucune référence directe aux grands textes historico-mythiques qui justifient l'existence même de la royauté sacrée, ceux-ci en constituent la texture même. L'agencement structural cependant n'est plus celui du mythe.

1. Lestrade, 1972, p. 105 ; Coupez et Kamanzi, 1962, p. 32.
2. D'Hertefelt, 1962, p. 70.
3. Smith, 1970 a, p. 18.
4. *Idem* ; d'Hertefelt et Coupez, 1964, pp. 341-343.

A la recherche du temps mythique

On commencera par se demander si un ordre préside à la composition de l'*Ubwiru,* ensemble de dix-huit « voies ». Kagame propose de les classer sous quatre rubriques : celles qui concernent le trône, la vache, l'agriculture et les relations avec l'étranger[1]. Coupez et d'Hertefelt introduisent dans le manuscrit un découpage qui nous paraît plus satisfaisant, bien que sa logique soit arbitraire. Les éditeurs ont choisi de présenter d'abord les rites que le roi doit mettre en œuvre *occasionnellement* pour pallier les méfaits de la sécheresse, de l'inondation, pour assurer la production du miel, le succès de la chasse, conjurer les épizooties (voies I à V). Ils décrivent ensuite les rites *périodiques.* La voie VI, qualifiée de « voie du feu », énumère brièvement les devoirs rituels que doivent accomplir les rois portant le nom dynastique de Yuhi, tandis que la voie IX expose très longuement ceux qui incombent aux rois « vachers » (Mutara ou Cyirima). D'Hertefelt et Coupez insèrent les rites annuels, en rapport avec le rythme des saisons et les travaux agricoles (voies VII et VIII) entre ces deux grands rites cycliques séculaires. Ils regroupent ensuite les rituels guerriers (voies X et XIV) et les rituels d'intronisation (voies XV à XVII).

Ce plan a le mérite de mettre en évidence un projet symbolique qui consiste à situer les rituels annuels dans les mailles d'un temps cyclique de longue périodicité, dont la royauté s'assurerait la maîtrise. Ce processus complexe s'accompagne d'une prise de possession rituelle de l'espace que Kagame avait déjà parfaitement décrit sans en tirer toutes les implications symboliques[2]. Il commence par faire observer que les rois « vachers » par excellence, ceux qui inaugurent un cycle dynastique sous le nom de Mutara ou de Cyirima, subissent un traitement funéraire particulier. Leur cadavre momifié est précieusement conservé durant quatre générations, alors que le corps boucané des autres rois est enterré après

1. Kagame, 1947, pp. 374-375.
2. Kagame, 1947, pp. 377-379 ; d'Hertefelt et Coupez, 1964, pp. 49-53.

quatre mois lunaires. Lorsque Mutara inaugure un nouveau cycle, il est tenu de séjourner durant la première partie de son règne à l'intérieur de la grande boucle que la rivière Nyabarongo décrit au centre du Rwanda. C'est là que l'on conserve le cadavre boucané de Cyirima, son quatrième prédécesseur. A la fin de son règne, après la mort de la reine-mère, Mutara franchit solennellement cette frontière mystique vers l'est en accomplissant la « voie de l'abreuvage ». Un cortège distinct transporte sur l'autre rive la momie de Cyirima. Le roi est tenu de résider désormais dans la seconde partie du pays, en se confinant dans la province du Bwanacyambwe, qu'il ne peut plus jamais quitter. La momie de Cyirima est déposée dans le cimetière royal, au Buganza, un peu plus au nord. A la mort de Mutara, son cadavre est momifié à son tour. Mais après les quatre mois lunaires de deuil, c'est la momie de son homologue Cyirima que l'on enterre à sa place, tandis que la dépouille de Mutara est transférée à Gaseke, dans la première partie du pays, où le souverain défunt régnera à son tour « pour les vaches » durant quatre générations.

Comment le cycle se déroule-t-il ensuite ? Kigeri et Mibambwe, les deux successeurs immédiats de Mutara ou de Cyirima, sont des rois guerriers ; libres de leurs mouvements, ils se consacrent à la sécurité et à l'élargissement des frontières. Enfin le dernier roi, Yuhi, se replie dans la première partie du pays où il accomplit les importants rites de régénération de la royauté décrits dans la « voie du feu ». Smith fait observer que les deux souverains, qui ouvrent et ferment le cycle, se trouvent confinés au cœur du pays, où ils assument des fonctions mystiques, en opposition aux deux rois guerriers qui prennent possession de l'espace extérieur[1].

Mais le rituel instaure aussi un partage à l'intérieur des fonctions mystiques. Nous allons montrer qu'il existe entre Mutara (ou Cyirima) qui accomplit la voie de l'abreuvage, et Yuhi, expressément qualifié de « roi du feu », une complémentarité remarquable.

Commençons par observer que l'eau et le feu sont donnés ensemble dans de nombreux rites privés. Les couples désireux

1. Smith, 1970 a, p. 10.

d'avoir des enfants « laissent pendant la nuit près de leur lit quelques braises et un peu d'eau, appelés respectivement feu et eau d'Imana[1] ». Un feu protecteur est allumé à l'endroit où la femme accouche[2]. L'on trait toujours les vaches près d'un feu ; on l'allume le soir lorsqu'elles rentrent des pâturages « sans quoi elles cesseraient de se reproduire et de se multiplier[3] ».

Et cependant, à plusieurs reprises, les mythes que nous avons examinés soulignent l'antagonisme de l'eau et du feu. Ce thème est particulièrement net dans la légende de Ruganzu Ndori, roi d'eau que ses adversaires tentent de brûler. Son rival Nsibura, personnification de la saison sèche, meurt lui-même victime du feu, comme Kabeja, le chef des Zigaba autochtones. Pourtant celui-ci appartient à un clan dont la fonction rituelle principale est d'allumer le foyer domestique des membres du clan royal[4]. Cet usage est expressément mentionné dans M 34 ; Kabeja se rend chez les Nyiginya chaque fois qu'ils construisent une nouvelle demeure : « Il apporte le feu dès que l'on donne le premier coup de houe pour niveler l'emplacement. » Des membres du clan zigaba accompagnent le roi Gihanga, leur « cousin », au cours du grand périple au cours duquel il invente les arts du feu, la métallurgie et la poterie (M 35). En son souvenir un feu brûle en permanence à la cour. Roi du feu, Gihanga n'a pas accès directement à la source aquatique du bétail ; c'est sa fille qui domestique la première vache surgie d'un lac. En revanche, Ruganzu Ndori, allergique au feu, s'attarde longuement auprès des abreuvoirs dès son retour au Rwanda où il fait tomber la pluie.

Que signifient ces valeurs contradictoires accordées au feu, tantôt menace de mort et de sécheresse, tantôt principe de vie complémentaire de l'eau ?

L'origine du feu est incertaine. A-t-il été trouvé sur terre ou amené du ciel par les ancêtres célestes de la dynastie ? Les deux

1. Smith, 1970 b, p. 1396.
2. Bourgeois, 1956, p. 172.
3. Smith, 1979, p. 27.
4. D'Hertefelt, 1971, p. 5.

traditions coexistent. On s'en aperçoit en relisant M 34. Si les Zigaba viennent allumer rituellement le foyer des Nyiginya, ceux-ci sont eux-mêmes en possession du feu. En effet les autochtones découvrent la présence parmi eux de ces créatures célestes à la fumée lointaine de leur campement[1]. Cette affirmation se réfère à une seconde tradition selon laquelle l'ancêtre des Twa, compagnon de Kigwa, détenait un feu d'origine céleste. Foudre en personne aurait transmis le feu à Kigwa qui aurait ensuite enseigné au Twa le maniement des baguettes qui servent à le produire[2].

Le premier marteau de forge est lui-même d'origine céleste. Kigwa s'en servit pour percer la voûte du ciel lorsqu'il décida de quitter son père Foudre. Il ne réussit d'abord qu'à forer un petit trou ; le marteau lui échappa des mains et s'enfonça en terre à Gipfuna. Kigwa s'y reprit alors avec un second instrument qui lui permit d'élargir la brèche. Ce marteau chut à son tour, à Nyondo cette fois[3]. Cette topographie mythique est pleinement signifiante. Gipfuna est un lieu rituel situé au Buhanga, où Gihanga, le roi forgeron, aurait intronisé le premier tambour dynastique[4].

Les Twa, détenteurs du feu céleste, sont aussi, dans le mythe, les gardiens du marteau. C'est un serviteur appartenant à cette caste inférieure qui remet à Ruganzu Ndori l'instrument ancestral qu'il a conservé dans une blague à tabac (M 38 *bis*), sans doute pour mieux tromper la vigilance des ennemis de son maître. On se souviendra en effet que le tabac est une plante impure, introduite par la mère de Nsibura, la « fille du feu ». L'épisode mérite d'être rappelé. Ruganzu Ndori et le Twa sont prisonniers d'une grotte que leurs poursuivants ont enfumée. Les chiens creusent un souterrain pour leur permettre de s'échapper, mais brusquement ils se trouvent face à un rocher. C'est alors que le Twa sort le marteau de forge et fait voler l'obstacle en éclats. Ce fidèle serviteur réactualise évidemment au bénéfice de son maître l'exploit céleste de Kigwa,

1. Coupez et Kamanzi, 1962, p. 63.
2. Loupias, 1908.
3. Pagès, 1933, p. 496.
4. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 457.

perceur de roche. Mais il protège aussi le roi des atteintes du feu terrestre. Lorsqu'ils traversent ensemble une forêt embrasée, le premier transporte le second sur son dos ; il sauve ainsi la vie du souverain mais périt lui-même carbonisé. C'est en souvenir de cet exploit héroïque que les descendants du Twa se virent confier la garde du feu sacré qui brûle en permanence à la cour en l'honneur de Gihanga[1]. Ce lignage habitait le Bumbogo en un lieu rituel appelé « la capitale du feu » ; ses membres se relayaient à la cour pour entretenir le feu dynastique.

C'est encore un dignitaire twa qui détient le briquet royal. Au cours des rites d'intronisation, il assiste le souverain lorsqu'il allume un feu. Ce serviteur est qualifié de « descendant de Bwami (Royauté) », lui-même « fils de Muriro (Feu)[2] ».

L'ensemble de ces données permet de conclure que les rois entretiennent un rapport ambigu avec le feu. Ils n'y ont accès que par l'intermédiaire des membres de la caste inférieure. Si Gihanga sut maîtriser cet élément en tant qu'Artisan, il n'en va pas de même de Ruganzu Ndori qui assume la fonction magique sous le signe de l'eau. Si Gihanga entretient une relation privilégiée avec le feu terrestre, c'est bien parce qu'il est doté d'une mère zigaba ; celle-ci appartient au clan autochtone dont la fonction est de faire jaillir la flamme du foyer dans la maison royale. Mais ce feu, Gihanga le met au service d'un nouveau projet culturel (la métallurgie, la poterie) ; il le manipule lui-même avec précaution. Attirons l'attention sur un épisode curieux de M 35, que nous avons déjà évoqué précédemment. Gihanga confie à sa future épouse, la fille du roi renge, quelques braises enfermées dans un panier (*sic*) hermétiquement clos ; ce « viatique » lui permettra de se chauffer lorsqu'elle traversera une forêt hostile après avoir échappé à ses bourreaux qui ont reçu l'ordre de l'exécuter.

C'est qu'en définitive le feu est, à maints égards, un élément dangereux. N'est-ce pas en allumant un feu pour réchauffer Kabeja, que ses compagnons provoquent le funeste incendie où il périt ? Les activités techniques de Gihanga sont elles-mêmes ambiguës. La

1. Pagès, 1933, p. 267.
2. D'Hertefelt et Coupez, pp. 265, 451, 476.

poterie est traditionnellement une activité dévolue à la caste inférieure des Twa ; la terre qui en fournit la matière première est dévalorisée, voire impure, par opposition au Ciel. Nous verrons bientôt que la forge est frappée d'ambivalence.

Les Tutsi témoignent aussi d'une grande suspicion à l'égard du feu de cuisine. Les aristocrates considéraient la consommation des aliments cuits fournis par les agriculteurs comme une activité vulgaire. « Les Tutsi, écrit J. Maquet, se comportaient comme si le besoin de se nourrir était sinon honteux, du moins sous leur dignité. » Plusieurs vieillards se vantaient encore en 1950 de ne subsister que grâce au lait et à la bière[1]. La cuisson des aliments était « une fonction inférieure[2] ». Les Tutsi accentuent dramatiquement le caractère ambivalent de la cuisine, mis en lumière par Lévi-Strauss. On sait que la pensée amérindienne déchiffre dans l'activité culinaire le double passage de la nature à la culture et de l'immortalité à la vie brève[3]. Un apologue rwandais que nous avons déjà commenté (M 43) oppose la vie et la mort dans une étrange scène culinaire. Mort en personne surgit devant la mère de Foudre au moment où celle-ci cuit des haricots. Elle refuse de le servir. Mort défèque alors sur un van et oblige la femme à manger les excréments. C'est ainsi que commence le grand combat entre Foudre, protecteur des hommes, et Mort, leur éternel ennemi.

L'apologue relatif à l'origine de la mort est encore plus explicite[4]. Poursuivi par Dieu, le Roi et Foudre, Mort traverse un champ de courges où une vieille femme est en train de faire la cueillette. Mort se réfugie sous sa jupe, pénètre dans son ventre et s'y installe, se nourrissant de son sang. La vieille transmit ainsi la mort à ses descendants : « en mangeant ensemble, ils se la partagèrent et elle se répandit de tous les côtés de la terre[5] ». Commentant cette conclusion, Pierre Smith observe que l'ambivalence du ventre est

1. Maquet, 1954, p. 32.
2. Smith, 1975, p. 39.
3. Lévi-Strauss, 1964.
4. Smith, 1975, pp. 129-133.
5. *Idem*, p. 32.

un thème omniprésent dans la culture rwandaise : « manger, c'est à la fois se nourrir et s'empoisonner[1] ». Il note aussi que la cuillère de bois maniée par la femme est l'arme protectrice qui l'empêche de se brûler « quand elle mène sa guerre à elle qu'est la cuisine[2] ».

Voilà un ensemble de faits bien étrange, où le feu terrestre se trouve impliqué. Il s'oppose à la plus haute valeur de la culture pastorale : le lait. Il est interdit de verser du lait (toujours consommé cru) sur le feu ; « si cela arrivait, il faut verser immédiatement de l'eau, "ça refroidit les vaches", sinon elles en mourraient[3] ». Le feu, allumé lors de la traite des vaches pour assurer la reproduction du bétail, n'en demeure donc pas moins incompatible avec le lait. Il s'agit bien d'un feu distancié, un feu prudent. Nous verrons que le feu de Gihanga, que les Twa entretiennent à la cour, est lui-même susceptible de devenir dangereux.

Munis de ces informations, nous pouvons entreprendre l'interprétation des rites d'intronisation.

La voie de l'intronisation

A. La momie royale, les ambiguïtés du feu et les vertus de l'eau

La mort du roi a plongé le pays dans la crise. La fécondité est suspendue, toute relation sexuelle est interdite jusqu'au moment où le deuil sera levé à la cour : « On éloigne les taureaux des vaches et les hommes des femmes[4]. » Cette procédure est décrite tout au long de la première partie de la « voie de l'intronisation ». Elle impose immédiatement à l'attention la dialectique du feu et de l'eau.

Au cours d'un premier épisode, on « attache » au bras du prince héritier une torche. On enflamme aussi une bûche qui se consume pendant quatre jours. Les braises sont alors déposées dans un pot de bois et on les asperge d'eau rituelle en disant : « Puissions-nous

1. *Idem*, p. 32.
2. Smith, 1979, p. 26.
3. *Idem*, p. 29.
4. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 205.

éteindre l'empoisonneur qui a empoisonné le roi[1]. » Les cendres sont jetées dans une source lointaine, au Bugesera[2]. Le ritualiste représentant le clan autochtone zigaba introduit un nouveau feu dans la maison et le « roi » Tsobe lave le successeur avec l'eau rituelle qui a servi à éteindre précédemment la bûche funéraire.

La première phase du rituel s'inspire des rites de deuil ordinaires : l'un des fils du défunt porte une torche qui symbolise la continuité de la lignée[3]. Le nouveau feu apporté par le ritualiste zigaba est assurément bénéfique. Mais il n'en va pas de même de la bûche éteinte au moyen de « l'eau de Bubeho ». « Le nom de ce lieu, précisent d'Hertefelt et Coupez, comporte le substantif *bého*, "le froid", mot dont le sens évoque *hóro,* "eau froide, paix". L'emploi de l'eau de Bubeho exprime le souhait que le malheur qui s'est abattu sur le royaume puisse se calmer[4]. »

Cet aspect dangereux du feu apparaît aussi dans les rites funéraires que décrit la « voie de l'inconvenance ». Le corps du roi, enveloppé dans une peau de taureau est boucané, alors que les cadavres sont normalement abandonnés aux charognards. On ne se hâtera pas d'assimiler le feu de la momification à un élément purificateur. Il suspend au contraire la fécondité, les sexes étant rigoureusement séparés durant les quatre mois que dure l'opération. Les mythes, de leur côté, nous invitent à penser la mort du roi et l'interrègne comme une époque de sécheresse et de désordre. La « voie de l'inconvenance » prévoit expressément la compétition des princes rivaux. Avant de livrer le corps du roi à l'action desséchante du feu, on y recueille un ver dont on acclame la venue. On le nourrit de lait. Si d'autres bestioles apparaissent, on les *brûle* et l'on met en œuvre la « voie de la compétition », qui assurera le triomphe de l'héritier légitime, désigné par le défunt. Le premier ver symbolise en effet le nouveau roi et le reste de la vermine connote les préten-

1. *Idem*, p. 227.
2. *Idem*, p. 372.
3. *Idem*, p. 371.
4. *Idem*, p. 372.

dants qu'il faut exterminer[1]. Une croyance populaire s'est greffée sur cette pratique : le ver nourri de lait incarne l'esprit du roi défunt ; il finira par se transformer en léopard. On en conclura que la substance vivante du monarque (fils héritier ou léopard) échappe au feu destructeur qui débarrasse de tout principe humide ce corps profané par l'action de la sorcellerie, elle-même symbolisée par un feu au début du rituel d'intronisation.

La question funéraire dont nous débattons ici a été exposée dans un mythe (M 40). Le premier mort dont l'histoire se souvienne est Kabeja, le chef des Zigaba autochtones. Les hommes se demandent à son propos s'il périra par l'eau ou par le feu. On connaît la réponse : Kabeja meurt dans un incendie provoqué par le feu domestique et son cadavre est jeté dans la rivière. Comparons ces données avec la pratique funéraire réservée aux rois. Le cadavre du souverain est soumis à un long boucanage, celui de Kabeja est brutalement carbonisé. Le corps de Kabeja est ensuite livré à l'eau, comme les cendres de la bûche funéraire. En revanche le corps boucané du souverain ne sera pas livré à l'eau purificatrice : il est inhumé, enfoui dans la terre impure. Il se voit attribuer des épouses mystiques et on rend un culte à son esprit[2]. Ces mânes devront souvent être apaisés par des sacrifices et des offrandes. Seule la momie des rois « vachers » (Mutara ou Cyirima) est conservée durant toute la durée d'un cycle dynastique, avant d'être enterrée. Mais ces souverains, on le verra, ont des affinités particulières avec l'eau.

La mort de Kabeja, soudainement embrasé, survient lors des premières pluies : elle articule le passage de la saison sèche à la saison humide. Au contraire, l'action lente et continue d'un feu éloigné transforme le corps boucané du souverain, maître de la pluie, en un signe de sécheresse et de stérilité. Les interdits sexuels que les Rwandais observent tout au long du processus de momification sont aussi de règle durant quelques jours au début de la grande saison sèche, lorsque la lune *gicurasi* disparaît et que la cour est en deuil (voir pp. 171-173).

1. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 362.
2. *Idem*, p. 199.

Nous avons déjà abordé dans *Le roi ivre* les pratiques africaines de momification à propos des rois bemba (pp. 287-290). Le symbolisme mis en œuvre dans ce royaume zambien est certes fort différent. Le mythe d'origine de la dynastie bemba attribue la dessiccation du cadavre du premier roi Tshiti à l'action d'un feu solaire, qui n'intervient jamais dans la pensée rwandaise. Nous arrivions cependant à la même conclusion : le corps momifié du premier roi, enterré dans une termitière cosmique, symbolise la saison sèche. Le mythe bemba joue aussi d'une opposition contrastante entre l'eau et le feu, qui renvoie au rythme saisonnier. La comparaison s'impose d'autant plus que les rois bemba boucanés étaient enterrés, comme les rois du Rwanda, dans une peau de bœuf[1]. C'est probablement par l'intermédiaire de la civilisation pastorale des Fipa (Tanzanie) que ces pratiques auraient été introduites chez les Bemba[2].

*

Divers feux s'allument tout au long du rituel d'intronisation. Après que le ritualiste zigaba a apporté un nouveau feu domestique à l'intérieur du palais, le futur souverain participe à la fabrication de la « houe de l'unité » avec l'assistance du « roi Tsobe », dont la charge remonte directement à Gihanga. Un ritualiste appartenant au clan gesera (réputé « autochtone » comme les Zigaba) allume ensuite un feu de bienvenue sur la place publique durant quatre nuits successives en criant : « Où est notre roi ? Donnez-nous notre roi ! » Les trois « rois » rituels sont réintronisés et le principal d'entre eux, le Tsobe, présente le souverain et sa mère à la foule, de grand matin. On exhibe aussi la « houe de l'unité ».

Commentons cette séquence introductive. Deux clans « terrestres » interviennent tour à tour. Nous venons d'expliciter la fonction des Zigaba, donneurs de feu terrestre en M 34. La réintroduction d'un feu pacifique permet l'accomplissement du rite forgeron.

1. Whiteley, 1951, p. 31.
2. Heusch, L. de, 1973, p. 281.

Gihanga n'était-il pas accompagné par ses « cousins » zigaba ? Le feu de bienvenue allumé à l'extérieur au nom du clan gesera, en revanche, n'a aucune référence mythique. C'est tout un pan d'histoire qui se trouve ici intégré au rituel. Les Gesera apparaissent plus d'une fois comme les ennemis acharnés des Nyiginya. La dynastie gesera du Gisaka tenta d'annexer le Rwanda primitif au temps de Ruganzu Bwimba et le conflit se poursuivit jusqu'au XIXe siècle[1]. D'Hertefelt a montré que d'autres royaumes hutu, se réclamant des Gesera du Gisaka, conservèrent longtemps leur indépendance[2]. Le rituel d'intronisation a transformé radicalement cet antagonisme sous le signe de la « houe de l'unité ». Le feu allumé dans l'intimité du foyer par les Zigaba, comme le feu de bienvenue des Gesera, signifie donc l'allégeance des clans autochtones.

Plus tard, on mettra encore le feu à des herbes provenant de l'ensemble du pays. Immédiatement après le roi est lavé pour la seconde fois au moyen d'une eau rituelle. L'invocation qui accompagne cette lustration associe le nouveau souverain à la pluie et à la prospérité générale[3]. Le roi retourne alors à la forge pour achever la houe de l'unité. Il accomplit un rite agraire et allume finalement lui-même un feu avec l'aide du ritualiste twa, détenteur du briquet.

Ces variations sur le thème de l'eau et du feu expriment selon un rythme répétitif une dialectique subtile. On voit s'opposer d'abord un feu mortel et une eau purificatrice rafraîchissante (rite de la bûche funéraire éteinte dans un pot de bois, récipient destiné au lait cru). Ensuite un feu terrestre nouveau est introduit ; celui-ci est comme amplifié par le feu de bienvenue qui brûlera quatre nuits de suite à l'extérieur du palais alors que la bûche funéraire s'est consumée durant quatre jours et quatre nuits à l'intérieur. C'est l'ensemble du Rwanda qui se trouve finalement associé à ce feu joyeux lorsque flambent des herbes recueillies dans toutes les provinces soumises. Mais tout se passe comme si cet excès de feu appelait aussitôt le correctif de l'eau céleste (seconde lustration du roi). Le feu que le roi allume alors en secret avec le serviteur twa

1. Vansina, 1962, p. 90.
2. D'Hertefelt, 1971, p. 47.
3. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 263.

est assurément lui-même en rapport avec le ciel, si l'on se réfère au contexte mythique exposé précédemment (voir p. 122).

Le problème symbolique que le rituel d'intronisation tente de résoudre est la réconciliation des éléments d'abord présentés comme antagonistes. La reproduction de la vie comme l'alternance des saisons sont le résultat de la conjugaison harmonieuse de l'eau et du feu. Toute l'histoire des reines-mères montre cependant que la prééminence est acquise à l'élément aquatique, sous sa forme terrestre et céleste. Le roi ne saurait accomplir le rite qui l'investit du pouvoir magique sur l'agriculture s'il n'avait été ondoyé à deux reprises.

B. La fabrication du tambour royal

Les clans autochtones zigaba et gesera participent encore à l'intronisation d'une autre façon. Le Code ésotérique prescrit de fabriquer deux nouveaux « tambours des saluts », l'un masculin, l'autre féminin. Ces instruments sont attachés à la personne même du souverain : ils saluent son lever et son coucher. Ils sont étroitement associés à la fécondité féminine. Deux vaches blanches (ou, par approximation « cendrées »), allaitant respectivement un taurillon et une génisse, sont abattues et leur peau sert à recouvrir les deux tambours. La première vache est fournie par les Zigaba, la seconde par les Gesera. Mais cette fois le troisième clan « terrestre » (singa) intervient en la personne du « roi Tege ». C'est à lui qu'il appartient de fixer la membrane provenant de la vache zigaba au moyen de lanières découpées dans la peau de la vache gesera.

Les trois clans « trouvés sur terre », qui se trouvent rassemblés à cette occasion autour du roi, étaient unis entre eux par une relation à plaisanteries *(ubuse)*, qui impliquait des devoirs réciproques : les Singa prêtaient leurs services rituels à la fois aux Zigaba et aux Gesera lors d'un deuil ou de la construction d'une maison. Ceux-ci leur rendaient la pareille. Mais les Zigaba interviennent de manière unilatérale auprès du clan dynastique Nyiginya, en tant que donneurs de feu, et les Gesera auprès des autres clans réputés d'origine céleste[1]. Les relations symétriques et réciproques existant entre

1. D'Hertefelt, 1971, p. 5.

les clans « terrestres » se transforment donc en une relation asymétrique avec les clans « célestes » conformément au schéma suivant :

$$\text{Singa} \Longleftrightarrow \begin{cases} \text{Zigaba} \Longrightarrow \text{Nyiginya} \\ \text{Gesera} \Longrightarrow \text{autres clans} \end{cases}$$

En intervenant ensemble dans la fabrication des tambours personnels du roi, les trois clans « terrestres » témoignent à nouveau, de manière unilatérale, de leur allégeance à la royauté céleste, en lui fournissant les signes mêmes de la fécondité pastorale. La voix des deux tambours rappelle les débuts de la royauté et ses timbres mythiques profonds. On se souviendra que les Zigaba donnèrent une première reine-mère à la dynastie du temps de Gihanga, et que celui-ci épousa une princesse singa. Une fois de plus l'intégration des Gesera est un artifice symbolique nécessité par la trilogie fictive des clans « trouvés sur terre ». Une seule reine-mère gesera émerge tardivement, à la fin du XVIIIe siècle, mais l'histoire ancienne atteste leur exclusion radicale du pouvoir et leur inimitié profonde envers les souverains du Rwanda. En tout état de cause, l'inclusion des Gesera parmi les clans matridynastiques *(ibibanda)*, à côté des Ega, Kono et Ha, issus de Mututsi, ne correspond pas à la structure mythique de la généalogie royale ; le schéma établi par D'Hertefelt et Coupez le montre bien[1].

Il n'est pas indifférent que le tambour « féminin » porte le même nom (Nyampundu, « celle des acclamations ») que la sœur de Kigwa, l'ancêtre « tombé du ciel ». Certes les femmes poussent en maintes circonstances « solennelles et heureuses » des exclamations joyeuses *(-hundu)*[2]. La participation des trois clans terrestres à la fabrication du tambour Nyampundu et de son compagnon mâle nous autorise cependant à croire que sa voix renoue avec les origines les plus lointaines.

1. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 512.
2. Coupez et Kamanzi, 1962, p. 47.

C. L'intronisation et l'inceste primordial

Après la présentation publique du roi et de la reine-mère, les souverains sont intronisés en privé. La reine-mère s'assied sur une natte où l'on a étendu la peau d'un bélier qualifié de Rusanga. Le ritualiste principal, le « roi » Tsobe, apporte deux grelots, l'un « muet », l'autre « sonore » ; ces instruments ont été fabriqués tout au début du rituel en même temps que d'autres objets en fer. L'officiant dépose le premier grelot sur la reine-mère tandis qu'il agite le second. A ce moment une femme appartenant à l'une des branches du lignage royal, et qualifiée à ce titre de « descendante de Mugunga », pousse des acclamations. Une fille, membre du clan matridynastique ega, s'avance alors. Elle s'assied à son tour sur la natte royale et le « roi » Tsobe fait sonner le grelot pour la seconde fois ; la « descendante de Mugunga » pousse à nouveau des exclamations. Le deuil est alors levé pour le roi[1].

Commentant ce passage crucial de la « voie de l'intronisation », d'Hertefelt et Coupez écrivent : « Nous comprenons que le grelot muet symbolise la mort, le deuil et l'arrêt des activités sexuelles, tandis que le grelot qui sonne symbolise la vie et la reprise des activités génésiques[2]. » Cette interprétation ne me semble pas entièrement satisfaisante. Il faut faire intervenir l'espace mythique où se déploie l'ensemble du rituel.

Commençons par analyser le symbolisme du bélier. Le mouton est un animal d'origine céleste ; il est hautement valorisé par les Tutsi pour sa tranquillité, signe de paix. Il symbolise « la pureté, le silence, la paix et le Dieu (suprême) lui-même[3] ». Un taureau et un bélier rituels, l'un et l'autre appelés Rusanga, entretiennent des rapports privilégiés fort mystérieux avec le roi. Ces deux animaux sont sacrifiés ensemble à la mort du souverain. La peau du taureau sert à envelopper le corps, celle du bélier à recouvrir les jambes[4].

1. D'Hertefelt et Coupez, 1964, pp. 261-263.
2. *Idem*, p. 385.
3. Smith, 1975, pp. 36-37.
4. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 207.

Mais la nouvelle reine-mère se trouve associée à son tour au bélier rituel. Silencieuse comme cet animal, elle témoigne elle-même de l'origine céleste de la royauté.

Pour comprendre le scénario rituel il faut encore se souvenir que Kigwa, séparé de sa mère, épousa sa sœur Nyampundu après sa chute sur terre. Le comportement bruyant d'une « sœur » du roi (membre du même clan) évoque irrésistiblement ce personnage. Si les cris joyeux qu'elle pousse rappellent l'union incestueuse primordiale de Kigwa, on est en droit de conclure que le silence qu'observe religieusement la reine-mère nous renvoie à la distance qui s'est créée entre la mère originelle Gasani, demeurée au ciel, et son fils.

Rite	*Reine-mère silencieuse*	*« Sœur » bruyante*
M 34	Gasani demeure au ciel tandis que Kigwa tombe sur la terre	Nyampundu (« celle des acclamations ») épouse son frère Kigwa

Dans cette perspective, l'opposition rituelle entre le silence et le bruit prend une dimension cosmogonique. Le grelot muet maintient un écart symbolique entre le roi et sa mère, la terre et le ciel, le roi d'en haut (Foudre) et le roi d'en bas, tandis que le grelot sonore et les cris qui l'accompagnent mettent fin à la disjonction des sexes imposée durant le deuil, en proclamant la nécessité de l'inceste royal.

Souvenons-nous de la thèse générale de Lévi-Strauss, mise à l'épreuve dans d'autres contextes culturels : le silence maintient à bonne distance des termes qui ne peuvent être rapprochés dans l'ordre cosmogonique (ciel et terre) comme dans la chaîne matrimoniale ; le vacarme rituel comble, en revanche, le vide d'une disjonction instaurée entre ces deux ordres[1]. Dans le cas qui nous occupe, la « sœur » bruyante se pose en médiatrice incestueuse entre le roi et la reine-mère. Significativement, une femme représentant le clan

1. Lévi-Strauss, 1964, p. 300.

matridynastique ega, qui entretient des relations matrimoniales privilégiées avec le clan royal, prend place sur la peau de bélier après la reine-mère. Le grelot sonore qui lève les interdictions sexuelles du deuil appelle le mariage endo-exogamique avec une fille du ciel ; il rétablit le nécessaire équilibre entre le ciel et la terre.

La médiatrice bruyante, qui accompagne de ses acclamations le tintement du grelot, est qualifiée de « descente de Mugunga ». Elle appartient à la branche du lignage royal issue de Ndoba[1]. Or Ndoba est précisément le premier roi né d'une mère ega. Un conseiller appelé Mugunga apparaît dans M 36 *ter*, où il est défini comme « fils de Ndoba » (voir p. 109). C'est par l'intermédiaire de ce personnage que le roi Mibambwe renoue en secret avec le ciel en répondant à l'appel mystérieux d'une princesse lointaine, réplique de Gasani. Tous les éléments de l'énigme rituelle nous renvoient donc au mythe d'origine.

*

Achevons rapidement cette lecture de la voie de l'intronisation. Le tambour personnel, qui saluera le souverain chaque matin et chaque soir, a été confectionné durant ces cérémonies. On le bat pour la première fois et les tambours dynastiques lui répondent tandis que défilent taureaux et vaches. Le roi rend un jugement et enfin une guerre rituelle est entreprise contre le Bukunzi, un petit royaume hutu qui payait tribut au Rwanda tout en conservant son autonomie.

Le roi a ainsi pris possession de l'ensemble des fonctions déclinées par les mythes en terminant par l'exercice de la justice et l'art militaire.

Mais le maintien de la paix et la guerre sont des fonctions antagonistes, dévolues à des règnes différents et complémentaires. Mutara qui inaugure le cycle dynastique doit se conformer au modèle pacifique du roi pasteur, et Yuhi, qui l'achève, a pour mission de régénérer la royauté par des voies mystiques. Seuls

1. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 471.

Kigeri et Mibambwe affrontent l'ennemi par les armes. Examinons de plus près cette grande dichotomie instaurée par le fils de Ruganzu Ndori.

La voie de l'abreuvage ou le chemin de la paix et de la prospérité

C'est à la fin de sa vie, lorsqu'il a perdu sa mère, que Mutara (ou Cyirima) accomplit la « voie de l'abreuvage[1] ». Ce fantastique rituel dont la description comporte 1 252 versets n'a plus été joué depuis fort longtemps. Inauguré par Mutara Ier, probablement au début du XVIIe siècle, il ne fut répété qu'une fois au cours des temps, par Cyirima II. Un accident survint sous le règne de Mutara II. Celui-ci mourut avant d'avoir accompli le rituel et la momie de Cyirima II ne fut pas enterrée : elle régna finalement pendant huit générations et fut enfouie précipitamment, à l'époque coloniale, en 1931[2]. Trente ans plus tard, la monarchie, dont le rituel devait assurer la pérennité, s'effondrait.

Lorsqu'il était devenu un homme mûr, lorsqu'il avait perdu sa mère et désigné son successeur, le roi « vacher », entreprenait le grand renouvellement. Tous les étrangers étaient éloignés de la cour. Au cours du mois lunaire de *nzeri*, qui inaugure l'année au début de la saison des pluies (septembre-octobre), on édicte l'interdiction d'incendier la brousse sur le mont Kigari. L'année suivante, à la même époque, cette règle est étendue à l'ensemble du pays[3]. La voie de l'abreuvage débute donc sous le signe de la pluie et l'interdit des feux de brousse. On rassemble des symboles de fertilité : cinq taureaux « non noirs » (c'est-à-dire de bon augure), ne présentant aucune cicatrice et n'ayant jamais affronté d'autres animaux dans un combat (c'est-à-dire intacts, purs). On fait venir seize enfants, ayant chacun leur père et leur mère en vie, de même que huit vaches laitières (allaitant un veau) et huit brebis

1. D'Hertefelt et Coupez, 1964, pp. 94-153.
2. Kagame, 1947, p. 379 ; Van Noten, 1972.
3. Kagame, 1947, p. 380.

mères[1]. Enfants, vaches et brebis sont amenés au mont Kigari où trois ritualistes retirent du sol de mystérieux objets qui constitueront le « cœur » des quatre nouveaux tambours dynastiques[2]. Ceux-ci vont être rénovés. Préalablement, le roi et le ritualiste Tege les aspergent d'une eau fraîche provenant de deux sources dont les noms respectifs signifient « Multitude » et « Incalculable[3] ». L'invocation associe clairement cette lustration à la paix. L'on se souviendra que l'eau purificatrice est utilisée avec la même charge sémantique dans la voie de l'intronisation. Dans ce premier contexte, c'était le corps du roi qui se trouvait ainsi « pacifié » ; en revanche, les tambours dynastiques sont présentés au nouveau souverain comme des symboles de la puissance guerrière de la nation[4] ; on les enduit d'ailleurs à cette occasion du sang sacrificiel de taurillons provenant d'un troupeau portant le nom de « Batailleuses[5] ». La voie de l'abreuvage inverse la fonction des tambours ; non seulement ils sont arrosés d'eau de paix, mais encore on les débarrasse de la couche de sang sacrificiel au moyen d'eau bouillie : on en examine l'intérieur et on les remplace éventuellement s'ils sont en mauvais état. En tout état de cause, on les réintronise et on les recouvre de la peau des taureaux pacifiques (n'ayant jamais lutté) que l'on a sacrifiés à cet usage.

La réfection et la pacification des tambours, sous le signe de l'eau, se situent entre deux épisodes placés respectivement sous le signe de la forge et du feu. Le roi forgeron a d'abord participé à la fabrication des nouveaux « marteaux » dynastiques ; après avoir rénové les tambours, il fait jaillir une flamme avec l'aide du ritualiste twa, « descendant de Bwami ». L'on renouvelle aussi la peau qui enveloppe les deux baguettes utilisées comme briquet.

Ce premier ensemble rituel est dominé par le souci de la fécondité et de la paix. Son objectif essentiel, la rénovation des insignes

1. *Idem,* p. 381.
2. *Idem*, p. 383.
3. *Idem,* p. 384.
4. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 231.
5. *Idem*, p. 255.

dynastiques, nous renvoie de la manière la plus nette aux deux souverains associés à la fonction économique (Gihanga et Ruganzu Ndori). La démonstration est aisée : le plus ancien tambour dynastique, Cyimumuguzi, a été intronisé par Gihanga[1] ; il fut sauvé du désastre qui accompagne le règne de Ndahiro Cyamatare, et retrouvé par Ruganzu Ndori. M 38 *bis* nous a apppris que celui-ci le fit restaurer et recouvrir de la peau d'une vache blanche. Ruganzu Ndori procéda aussi à la fabrication du tambour Karinga, qui devint le « compagnon » masculin du précédent (qui est féminin), en remplacement du tambour originel, Rogwa, capturé lors de la défaite subie par Ndahiro Cyamatare[2].

La seconde partie de la voie de l'abreuvage a lieu lors du second mois de la saison des pluies, la lune *ukwakira*[3]. On prépare la translation de la momie du roi « vacher » précédent sur l'autre rive de la Nyabarongo où le roi séjournera définitivement, après avoir été confiné jusqu'alors dans la première aire sacrée du pays (voir p. 120). Deux cortèges distincts accompagnés de vaches traversent la rivière ; le premier est conduit par le roi vacher vivant (Mutara), le second par son quatrième prédécesseur momifié (Cyirima). Le souverain traverse la rivière en barque, accompagné de son héritier présomptif et de la mère de celui-ci. Lorsqu'il prend pied sur l'autre rive, il se rend de grand matin au premier abreuvoir rituel ; il emporte son briquet. On lui présente les nouveaux insignes dynastiques : marteaux et tambours. Il répète le rite agraire de l'intronisation : il ramasse du chiendent et sème des graines. Les taureaux sont abreuvés, d'abord ceux qui représentent le lignage royal, ensuite ceux qui sont attachés au souvenir des reines-mères défuntes. On procède finalement à l'enterrement des ceintures des reines-mères défuntes et l'on entreprend une guerre rituelle contre le Bukunzi. Le passé est effacé d'une autre façon encore : le culte des esprits des morts du cycle précédent est aboli.

Le trait le plus remarquable de ce rituel pastoral grandiose est

1. D'Hertefelt et Coupez, 1964, pp. 453-454.
2. *Idem*, p. 466.
3. *Idem*, p. 125.

assurément la traversée de la rivière Nyabarongo. En débarquant sur l'autre rive, la fonction essentielle du roi « vacher » sera d'abreuver les taureaux. Il « va dans la source » qui alimente les abreuvoirs rituels au pied du mont Kigari[1]. Il lance à huit reprises un pot au ritualiste principal Tsobe, qui le lance à son tour à un autre dignitaire, et ainsi de suite, pour remplir la cuve.

La traversée de la Nyabarongo comme le rite de l'abreuvoir (qui donne son nom à l'ensemble de ce rituel aquatique) nous fournissent les clés mythiques. La première figure qui se présente à l'esprit est à nouveau celle de Ruganzu Ndori. Revenant d'exil pour reprendre le pouvoir, il franchit comme Mutara une rivière dont l'accès lui fut longtemps interdit. Il proclame sa légitimité en puisant de l'eau à plusieurs reprises pour remplir un abreuvoir (M 38). Au cours de ce voyage, il est accompagné par un Twa et un singe. Ceux-ci creusent ensemble le tunnel qui permettra à Ruganzu Ndori d'échapper à ses ennemis et de déboucher au Rwanda. Dans le rituel, le roi emporte avec lui son briquet lorsqu'il se rend à l'abreuvoir tôt matin, et un cynocéphale l'accompagne[2]. Mais le singe et le Twa sont interchangeables. Le petit homme qui accompagna Ruganzu Ndori fut désigné du nom de cet animal et ses descendants, nous dit Pagès, ont conservé cette dénomination[3]. Dès son arrivée à l'abreuvoir on présente au roi les « marteaux » dynastiques. Dans le mythe, le Twa restitue à son maître le marteau royal légué par ses ancêtres.

On se souviendra aussi que la geste de Ruganzu Ndori insiste sur le pouvoir maléfique du tabac, associé à la mère de son rival, Nsibura (M 37). On ne s'étonnera pas, dès lors, de voir le Code ésotérique prescrire que le cortège qui accompagne le roi lors de sa traversée de la Nyabarongo ne pourra emporter cette plante. Le sel est aussi prohibé[4]. Les affinités de cet élément avec la cuisine (dévalorisée) et le feu (dangereux) nous permettent de comprendre

1. D'Hertefelt et Coupez, 1964, pp. 139 et 491.
2. *Idem*, p. 139.
3. Pagès, 1933, p. 266.
4. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 137.

l'étrange conjonction du tabac et du sel. Nous ne suivrons donc pas d'Hertefelt et Coupez lorsqu'ils affirment que l'interdit du sel porte uniquement sur le sel gemme d'importation et non sur le sel traditionnel obtenu par décoction[1]. N'observent-ils pas eux-mêmes que le mot utilisé pour désigner ce condiment est « le terme générique, quelle que soit sa provenance » ? Ce n'est pas le caractère étranger du tabac et du sel qui est visé ici, mais bien leur commun dénominateur symbolique, leur association avec le feu. Le rituel interdit aussi à « tout homme impur » de se joindre au cortège. Or ce terme ne désigne pas les étrangers, mais bien celui qui a été souillé « par la mort de son père ou de sa mère, d'un enfant ou d'une épouse[2] ».

Notre thèse se confirme : la voie de l'abreuvage mise en œuvre au début de chaque nouveau cycle dynastique, alors que débute la saison des pluies, se réfère à Ruganzu Ndori, le restaurateur de la royauté. Nous avons insisté à plusieurs reprises sur les affinités de ce roi magicien, qui mit fin à une épouvantable sécheresse, avec la pluie et les eaux terrestres. Mais il faut encore remonter plus loin dans le discours historico-mythique. Une énigme n'a pas été résolue. Mutara (ou Cyirima) franchit la rivière en compagnie de son futur héritier, qui portera le nom de Kigeri. Celui-ci assumera la fonction guerrière, qui est étrangère à la vocation pacifique de Mutara-Cyirima.

Un paradigme mythique complémentaire s'impose à l'attention : M 36 *bis*. On y voit Cyirima Rugwe, pasteur et juriste, dédaigner l'usage de la violence tout en régnant avec son fils Kigeri Mukobanya, le premier modèle du roi guerrier. Le rapprochement est d'autant plus saisissant que Cyirima est l'un des noms alternatifs du roi « vacher » dans le Code ésotérique, et que son fils portera précisément le nom même de Kigeri. M 36 *bis* est le seul récit légendaire à notre connaissance, où l'on voit un père associer son fils à son règne, dans une antithèse vigoureuse qui se trouve au fondement du Code ésotérique : celle du roi pasteur et du roi guerrier. Le vaillant

1. *Idem*, p. 329.
2. *Idem*, p. 319.

Kigeri Mukobanya fut en quelque sorte pré-intronisé par son père, pasteur pacifique, comme l'est le successeur guerrier de Cyirima-Mutara dans la voie de l'abreuvage. N'est-il pas remarquable aussi que tous les offices importants de ce rituel exceptionnel remonteraient précisément à l'époque de Cyirima Rugwe ou de son fils Kigeri Mukobanya[1] ?

Le lecteur sera sans doute quelque peu surpris de cet étrange bricolage historique. Ne venions-nous pas d'affirmer que la voie de l'abreuvage est dominée par la figure de Ruganzu Ndori ? Voici que nous introduisons celle d'un roi qui l'a précédé de plusieurs générations et qui ne semble avoir aucun rapport avec lui.

Que l'on veuille bien s'armer de patience et reconsidérer nos conclusions précédentes. Ruganzu Ndori présente deux aspects distincts. Dans un premier temps, il apparaît comme un grand magicien, restaurateur de la prospérité économique et de la fécondité sous le signe de l'eau. C'est cette figure que nous retrouvons en filigrane tout au long de la voie de l'abreuvage. Mais dans un second temps mythique, Ruganzu se distingue par ses exploits militaires, comme Kigeri Mukobanya. Une série de traits rapprochent ces deux souverains :

Kigeri Mukobanya	*Ruganzu Ndori*
Conçu à l'étranger	Passe son enfance à l'étranger
Il arrive dans le ventre de sa mère au Rwanda ; celle-ci rampe dans un tunnel et traverse un lac avec l'assistance d'un Twa	Né d'une mère extraite des profondeurs d'un lac, il arrive au Rwanda après avoir traversé une rivière et creusé un tunnel avec l'assistance d'un Twa
Il redresse par les armes la situation compromise par un père gâteux	Il vainc les ennemis de son père qui a perdu toute dignité

1. Vansina, 1962, p. 113.

Convenons d'appeler Ruganzu A le Restaurateur de la fécondité et Ruganzu B la figure ultérieure du guerrier. Admettons une première équivalence symbolique entre Ruganzu B et Kigeri Mukobanya. On rapprochera Ruganzu A du roi pasteur Cyirima Rugwe au prix d'une permutation : le premier agit sur le bétail par sa magie (il met fin à la stérilité qui frappait les vaches), le second est tout entier préoccupé de définir les droits pastoraux. Ruganzu substitue donc la fonction magique à la fonction juridique.

On peut dès lors dégager des mythes la formule suivante :

$$\frac{\text{Cyirima Rugwe}}{\text{Kigeri Mukobanya}} = \frac{\text{Ruganzu A}}{\text{Ruganzu B}} = \frac{\text{droit ou magie}}{\text{guerre}}$$

Nous touchons ici du doigt la solution d'un problème qui ne semble guère avoir préoccupé nos prédécesseurs : pourquoi les noms de Mutara et de Cyirima alternent-ils en tête de liste dans la succession des cycles dynastiques ? Le premier Mutara historique est le fils même de Ruganzu Ndori ; il met fin à l'excès de puissance militaire de son père (qui meurt tragiquement au retour d'une expédition victorieuse). Il reprend en charge la fonction magico-économique (Ruganzu A) et laisse à son fils Kigeri le soin de reprendre les armes. Résumons ces données historiques :

1er modèle	Cyirima I (Rugwe)	juriste
	Kigeri I (Mukobanya)	guerrier
2e modèle	Ruganzu Ndori A	magicien
	Ruganzu Ndori B	guerrier

Bien qu'ils constituent des activités pacifiques complémentaires, le droit et la magie s'opposent de manière tranchée sur le plan mythique : la fonction juridique est exercée par un souverain qui sombre précocement dans la sénilité (Cyirima Rugwe), la fonction magique par un jeune homme bouillant qui reconquiert précisément son trône par ses sortilèges, à son retour d'exil (Ruganzu Ndori A).

La figure de Cyirima Rugwe, le juriste passionné de bétail, et celle de Ruganzu A, le magicien qui met fin à la malédiction qui empêchait les vaches de vêler, se complètent. Elles se trouvent condensées dans le rôle symbolique joué par le roi « vacher ». La voie de l'abreuvage prescrit au souverain vieillissant de préparer l'avènement du roi guerrier, la prise de possession de l'espace extérieur. La réforme de Mutara Ier, en fin de compte, se réfère directement aux leçons de la mythologie : un même souverain ne peut assumer à la fois la fonction magique et la fonction militaire (la mort tragique de Ruganzu Ndori en témoigne), pas plus qu'il ne peut être à la fois guerrier et juriste (comme le montre la geste de Cyirima Rugwe). Ce que les mythes avaient conjoint, le rituel le disjoint : Cyirima Rugwe, le juriste, et son fils Kigeri, le guerrier, régnaient ensemble, tout en s'opposant vigoureusement ; Ruganzu Ndori, quant à lui, s'affichait *successivement* — au cours des deux phases de son règne — comme faiseur de pluie, restaurateur de fécondité, et comme conquérant. La réforme rituelle met fin à ce dangereux état de choses. Désormais un roi guerrier succédera à un roi pacifique, voué à la prospérité. La puissance magique de la royauté prélude aux manifestations de sa puissance militaire.

La construction symbolique sur laquelle repose la succession des désignations dynastiques peut se résumer ainsi : le nom de Mutara se substitue à Ruganzu A, mais le roi pasteur du cycle suivant reprendra celui de Cyirima. L'alternance des rois vachers nous renvoie à la complémentarité des deux fonctions non guerrières : la magie de fécondité et le droit. En tout état de cause, les trois autres souverains reprendront les titres des successeurs immédiats de Cyirima dans la série « historique » : Kigeri, Mibambwe, Yuhi.

Rois historiques	*Noms correspondants dans le cycle dynastique*
Cyirima Rugwe	Cyirima/Mutara
Kigeri Mukobanya	Kigeri
Mibambwe Mutabazi	Mibambwe
Yuhi Gahima	Yuhi

On nous objectera peut-être que la voie de l'abreuvage ne fait aucune distinction entre Cyirima et Mutara, dont la momie règne indifféremment « pour les vaches » durant quatre générations. Nous ignorons cependant les commentaires dont les ritualistes assortissent le Code ésotérique. On ne peut guère douter qu'un changement de nom entraîne dans la pensée rwandaise un changement de fonction. L'interpétation que nous proposons nous paraît la plus conforme aux récits historiques tels que nous les connaissons sous une forme plus ou moins populaire. La complémentarité nécessaire des fonctions pastorales, magiques et juridiques, explique encore que la momie d'un Cyirima règne silencieusement aux côtés d'un Mutara vivant, et réciproquement.

En tout état de cause, Kagame nous apprend que deux rois du nom de Cyirima ne peuvent célébrer successivement la voie de l'abreuvage[1]. La mort prématurée de Mutara II l'empêcha de l'accomplir et la momie de Cyirima II ne fut pas enterrée. C'est pourquoi l'initiateur du dernier cycle prit le nom de Mutara III alors qu'il aurait dû s'appeler Cyirima III[2]. Converti au catholicisme, renonçant aux rites magiques de la royauté sacrée, celui-ci n'échappa pas à son destin : il fut le roi du compromis juridique avec le pouvoir colonial ; son règne s'acheva dans le trouble et son successeur Kigeri V ne parvint pas à redresser la situation par les armes.

La voie du feu ou le retour aux origines

C'est au roi Yuhi, à la fin du cycle dynastique, qu'il appartient de célébrer la « voie du feu[3] ». Ce rituel nous ramène tout entier au roi-forgeron Gihanga. La voie de l'abreuvage n'ignore ni le feu, ni la forge. Mais ces éléments dominent à présent la scène. Roi mystique non guerrier comme Mutara/Cyirima, Yuhi confectionne divers instruments de fer. L'un et l'autre se voient interdire de

1. Kagame, 1947, p. 378.
2. D'Hertefelt et Coupez, 1964, pp. 478-479.
3. *Idem*, pp. 55-67.

forger des armes ou des objets pointus. La voie de l'abreuvage dit textuellement que « la lance et la flèche, le rasoir, le poinçon et l'alêne » ne figurent pas dans la liste des objets fabriqués par le roi vacher[1]. On retrouve une prescription analogue dans la voie du feu : le roi Yuhi ne « fabrique pas de poinçons, ni de rasoir, ni d'alêne, ni de flèche[2] ». L'on sait que l'alêne est une arme symbolique : elle est qualifiée de « lance de la jeune fille » (voir p. 72). Outre un certain nombre d'instruments utilitaires, Yuhi produit la « houe de l'unité » et des petits grelots destinés à faire prospérer le royaume. Les signes de fécondité sont nombreux. Huit filles, ayant leur père et leur mère en vie, arrivent à la Cour avec leur frère, en même temps que des vaches allaitant un veau, accompagnées d'une brebis et de son petit. Le roi verse du lait dans les barattes des huit filles. On lui attache les grelots à la taille.

Le rite central de la rénovation du feu exige quelques commentaires préalables. De même que la momie de Mutara ou Cyirima règne sur les vaches pendant quatre générations, un feu rituel brûle en permanence, d'un Yuhi à l'autre, dans une grande cruche d'argile consacrée au souvenir de Gihanga[3]. C'est au roi du feu qu'il appartient de le régénérer en fin de cycle, avant le règne du roi de l'eau (Mutara ou Cyirima). Le ritualiste twa « descendant de Bwami » façonne un pot d'argile avec de la terre provenant du Buhanga, la région où Gihanga fixa sa résidence au terme de sa longue errance. Le roi retire le pot à quatre reprises du feu tandis que deux ritualistes conjurent les malheurs qui pourraient accabler les vaches et les hommes. On apporte la cruche d'argile où brûle toujours l'ancien feu rituel allumé par le roi Yuhi du cycle précédent. On l'éteint au moyen d'une eau lustrale tandis que les officiants souhaitent dans leurs invocations que s'« éteignent » aussi les phlegmons, le paludisme, les anthrax et toutes les épidémies. On allume alors le feu nouveau dans une grande cruche fabriquée cette fois au Buhanga même. Le troupeau de vaches Insanga, qui remon-

1. *Idem*, p. 103.
2. *Idem*, p. 57.
3. *Idem*, p. 301 ; Pagès, 1933, p. 267.

te à Gihanga, fait son entrée et l'on présente le lait au souverain. Le texte se termine par une formule analogue à celle qui clôture la voie de l'abreuvage. Dans un cas on lit : « Les épidémies sont abolies et Yuhi atteint une extrême vieillesse », dans l'autre : « Les épizooties sont abolies dans le pays. Le roi (Mutara ou Cyirima) atteint une extrême vieillesse et sa toison blanchit[1]. »

Nous retrouvons dans ce rituel, associé au souvenir de Gihanga, toute l'ambiguïté des arts du feu. Éclairons d'abord la fonction symbolique du pot d'argile que le Twa fabrique sur place. Il est désigné du terme *icyansi*, ce qui est tout à fait curieux. En effet, ce mot désigne habituellement un *pot à lait en bois*[2]. En le retirant à quatre reprises du feu pour conjurer le malheur, le roi souligne implicitement l'antagonisme existant entre les contenus respectifs des récipients de bois et d'argile :

pot de bois	*pot d'argile*
soustrait au feu	en contact avec le feu
lait cru (valorisé)	aliments cuits (dévalorisés)

Le rituel joue, une fois de plus, sur les mots. D'Hertefelt et Coupez notent en effet que le verbe *okoor* signifie à la fois « retirer le pot du feu » (lors de la cuisson) et « soustraire à un malheur[3] ». Un pot de bois contenant du lait de brebis est déposé à un moment donné à côté de la grande cruche d'argile neuve destinée à recevoir le feu nouveau. Au lait on ajoute de l'eau provenant de deux sources rituelles, en invoquant la multiplicité des hommes et des vaches. On se sert ensuite de la même eau pour éteindre le feu qui brûle dans la cruche d'argile ancienne et conjurer les épidémies.

1. D'Hertefelt et Coupez, 1964, pp. 67 et 153.
2. *Idem*, pp. 63, 301 et 395.
3. *Idem*, pp. 301 et 423.

Que signifient ces oppositions rituelles ? Au terme de sa carrière, le feu protecteur de Gihanga est devenu dangereux. Il possède une charge magique excessive qui appelle l'action rafraîchissante de l'eau, comme la bûche funéraire éteinte à la fin de chaque règne. Dans les deux cas, l'action du feu doit être tempérée par celle de l'eau. L'eau et le lait (qui n'est jamais bouilli) présentent d'évidentes affinités. On vient de voir les ritualistes mêler les deux liquides dans un pot de bois. Nous avons souligné précédemment l'incompatibilité du lait et du feu. On ne s'étonnera donc pas que le roi Yuhi doive soustraire aux flammes un pot d'argile considéré comme un pot à lait, pour multiplier le bétail.

Mais le feu est indispensable aux vaches comme aux hommes. Il est allumé près du bétail lors de la traite. Ce que la voie du feu conjure, en fait, c'est une conjonction excessive des éléments que le rite nous présente clairement cette fois comme antagonistes. Il proclame le refus de cuire l'aliment noble par excellence, le lait, assimilé à l'eau.

Gihanga lui-même n'est pas exclusivement le roi du feu. Une tradition rapportée par Kagame apporte de ce point de vue un correctif important. Lorsque le maître des arts du feu s'établit au Buhanga, il séjourna à Kangomba, une localité située au pied des volcans. Il fit creuser un puits sur les hauteurs du mont Kabuye. Les Rwandais n'ont cessé d'y puiser une eau aux vertus magiques, utilisée lors des rites d'intronisation[1]. Le Code ésotérique prescrit en effet d'aller chercher de l'eau de Kabuye pour ramollir le sol où l'on enfoncera les piquets qui serviront de fondation aux quatre premières capitales construites par le nouveau souverain[2]. Le puits rituel creusé par Gihanga en l'un des lieux les plus élevés du Rwanda instaure une nouvelle médiation entre le Ciel et la Terre, sous le signe de l'eau terrestre.

Pour une juste appréciation de la « voie du feu », il faut reconsidérer l'action civilisatrice de Gihanga. Ce que ce monarque introduit, à vrai dire, ce sont de nouveaux usages du feu, hautement

1. Kagame, 1972, p. 43.
2. D'Hertefelt et Coupez, 1964, pp. 235, 275 et 391.

culturels : la poterie et la forge. A cet égard, Gihanga mérite d'être rapproché du héros céleste de la geste luba, notre mythe de référence (M 1) qui apporte un feu nouveau, un feu royal. Ce rapprochement en suggère d'autres que nous examinerons au cours du chapitre suivant. Nous nous interrogerons aussi sur la fonction cosmogonique de cette étrange discontinuité qui oblige les rois Yuhi à éteindre et rallumer le feu de Gihanga à l'intérieur d'un temps dynastique long.

Nous commencerons par nous demander pourquoi le roi qui est chargé de « produire le feu » porte le nom de Yuhi. Rappelons que le cycle dynastique reprend les noms des quatre rois dont le règne a précédé celui de Ndahiro Cyamatare, qui fut catastrophique. Dans cette série, c'est Yuhi Gahima qui a servi de point de repère. Ce personnage historico-mythique contribue-t-il à éclairer certains aspects de la « voie du feu » ?

Le destin de Yuhi Gahima, paradigme des rois du feu

Le texte du rituel commence par ces mots : « Le roi qui produit le feu est Yuhi. Il est intronisé dans le Nduga, s'installe dans le Nduga[1] ». Pour comprendre cette indication capitale, il faut savoir que le Code ésotérique désigne du terme Nduga l'ensemble de la région comprise à l'intérieur de la boucle décrite par la rivière Nyabarongo, au centre du pays. Dans ce contexte rituel, Nduga connote la moitié occidentale du Rwanda, par opposition à la moitié orientale[2]. Cette vaste contrée est devenue le haut lieu rituel du Rwanda, bien que la dynastie soit originaire d'une région située à l'est de la Nyabarongo. Les rois « vachers » (Mutara et Cyirima) y sont confinés jusqu'à l'accomplissement de la voie de l'abreuvage et les « rois du feu » (Yuhi) ne peuvent jamais la quitter.

La chronique légendaire relative à la naissance mystérieuse de Yuhi Gahima est, à notre connaissance, le premier récit « histori-

1. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 55.
2. *Idem*, pp. 452 et 471.

que » qui accorde un intérêt particulier à la Nyabarongo en tant que frontière rituelle. Selon la tradition officielle rapportée par Kagame, Mibambwe, père du futur Yuhi, tient fermement une tête de pont sur la rive occidentale de cette rivière et la lutte pour la possession du Nduga commence[1]. Le souverain local, Nkuba (dont le nom signifie Foudre) est tué et le Nduga passe sous contrôle rwandais. Mais bientôt son fils Mashira, qui s'était exilé, revient au terme de la sécheresse qui s'était abattue sur le pays ; son arrivée coïncide avec le retour de la pluie. Les Rwandais, chassés du pays, « se retirèrent au-delà de la frontière du Nduga, mais toujours à l'ouest de la Nyabarongo[2] ». La lutte reprit aussitôt entre les deux adversaires et Mibambwe fit sacrifier de nombreux « Libérateurs », en vain. Il dut abandonner provisoirement la partie. Nous avons vu comment il usa plus tard d'un sortilège magique pour s'emparer définitivement du pays (voir p. 96).

Nous nous trouvons évidemment en présence d'un nouveau mythe cosmogonique, d'origine hutu cette fois. La mort d'un roi-Foudre autochtone provoque une longue sécheresse et le retour de son fils rétablit le régime des pluies. Que signifie, dans la trame historico-mythique de la dynastie rwandaise, la conquête du Nduga par Mibambwe ? Il faut réexaminer dans cette nouvelle perspective le mythe de la naissance mystérieuse de Yuhi Gahima, son successeur. Rappelons-en brièvement le contenu (M 36 *ter*).

C'est dans la moitié orientale du pays, sur l'autre rive de la Nyabarongo, que Mibambwe conçoit dans le plus grand secret le fils dont il a décidé de faire son héritier. Il se montre d'abord singulièrement préoccupé de trouver la trace d'une mystérieuse et lointaine petite princesse en larmes qui demeure invisible malgré ses cris. Il envoie son conseiller privé à sa recherche. Il l'épouse en cachette lorsqu'elle est devenue adulte et se maintient soigneusement à distance du fils qu'elle met au monde. Nous avons interprété cette quête de la future reine-mère (marquée par les larmes et la perte d'une perle) comme une réitération du mythe d'origine

1. Kagame, 1972, p. 75.
2. *Idem*, p. 76.

de la dynastie. M 36 *ter* manifeste le souci de renouer avec le Ciel, avec Gasani, la mère primordiale. Yuhi est, à cet égard, un doublet de Kigwa (voir pp. 101-104).

La topologie du mythe retiendra plus spécialement notre attention. Nous prions le lecteur de bien vouloir se référer à la carte n° 3 (p. 483). La petite fille en larmes commence par faire le tour du Rwanda en parcourant les pays voisins où seuls les rois entendent ses cris. La jeune princesse est élevée au Buha, un royaume méridional. Elle rencontre Mibambwe dans l'Icyana, « au-delà de la Nyabarongo, vers le (lac) Mohazi », c'est-à-dire dans la partie orientale du Rwanda. Mibambwe traverse à un moment donné « la rivière » pour la rejoindre. Il ne passera que deux nuits avec la jeune femme et s'en retourne chez lui, à Nyamagana[1]. Le récit ne précise pas l'emplacement de cette capitale. Nous la connaissons par une tradition rapportée par Kagame. Nyamagana n'est autre qu'un lieu situé aux abords immédiats de Nyanza, la capitale du Nduga, où Mibambwe massacra par ruse le roi autochtone Mashira[2]. Mibambwe s'installe définitivement à Nyamagana, sur la rive occidentale de la Nyabarongo, puisque M 36 *ter* précise qu'il y demeure « paisiblement » au retour de ses noces secrètes. Le roi envoie bientôt un messager auprès du conseiller qui veille sur la jeune épouse *de l'autre côté de la Nyabarongo*, et il lui enjoint de s'établir à Akarambo-lez-Rukore. C'est en ce nouvel endroit que Yuhi Gahima vient au monde et grandit, loin de son père. Kagame a identifié ce dernier lieu : il est situé dans la province septentrionale du Busigi, dans l'actuelle préfecture de Byumba[3]. Si cette donnée est exacte, M 36 *ter* contient une invraisemblance : on ne comprend pas, en considérant la topographie, comment les voyageurs auraient traversé à leur tour la Nyabarongo pour se rendre à Akarambo, comme l'affirme le narrateur[4].

Mais cette indication, qui souligne l'intérêt attaché à la rivière,

1. Coupez et Kamanzi, 1962, pp. 179-181.
2. Kagame, 1972, pp. 79-80.
3. *Idem*, pp. 81-82.
4. Coupez et Kamanzi, 1962, p. 181.

doit être interprétée comme une extrapolation. Kagame nous apprend en effet que Yuhi Gahima fut intronisé à l'intérieur de la zone décrite comme le Nduga dans le Code ésotérique ; c'est aussi là que son père mourut à un âge avancé[1]. C'est donc pour prendre le pouvoir que Yuhi Gahima et sa mère traversèrent à leur tour la Nyabarongo, après avoir longtemps séjourné sur la rive orientale.

En tout état de cause, la rivière rituelle assume une fonction symbolique évidente dans le mythe qui nous occupe : on y voit s'esquisser la future opposition entre l'est et l'ouest qui joue un rôle décisif dans le Code ésotérique, comme dans les traditions historiques relatives à Mibambwe. Face à l'invasion nyoro, celui-ci est contraint de chercher refuge dans un royaume voisin situé à l'*ouest* du Rwanda, le Bushi. Sur le chemin du retour, il serait parvenu à arracher « sans trop de peine » le Nduga à Mashira[2]. Kagame conclut cette aventure sans gloire par ces mots significatifs : « Cette importante conquête venait à son heure pour compenser les pertes subies à l'est. »

Mais que signifient ces va-et-vient orientés ? A quelle dialectique mythique obéissent-ils ? On commencera par observer que les noces secrètes de Mibambwe dans la moitié *orientale* du pays se présentent curieusement comme une représentation inverse et symétrique de l'union clandestine de Gihanga avec la fille du roi autochtone, réalisée dans la moitié *occidentale* du Rwanda, alors aux mains des Renge (M 35). Alors que Gihanga part à la recherche d'une épouse *terrestre*, en venant de l'est, Mibambwe arrive au lieu de la rencontre nuptiale avec la princesse *céleste*, en venant de l'ouest. Dans les deux cas, cette union, décisive pour l'avenir du pays, a lieu au cours d'une partie de chasse. Mibambwe « part avec ses chasseurs et son escorte, il va à la chasse, il chasse dans toute la brousse[3] ». Au-delà de la Nyabarongo, au lieu d'origine de la dynastie, Mibambwe renoue d'anciens liens matrimoniaux avec les clans célestes en un moment particulièrement critique de l'histoire

1. Kagame, 1972, p. 83.
2. *Idem*, p. 80.
3. Coupez et Kamanzi, 1962, p. 179.

du Rwanda. Yuhi Gahima qui naît de cette union dans la moitié orientale du pays est ensuite intronisé dans la moitié occidentale, dans le Nduga. Il symbolise donc à nouveau l'unité du pays, comme Gihanga.

Poursuivons cette mise en corrélation de l'espace et du temps historico-mythique. Après la mort de Yuhi Gahima, son successeur Ndahiro Cyamatare règne sur les régions situées à l'ouest de la Nyabarongo, tandis qu'un frère rival (Juru) exerce son autorité sur toutes les provinces de l'est. Mais, commente Kagame, qui se situe ainsi dans le droit fil de la pensée mythique, « la zone orientale, soumise à Juru, ne manquait pas de légitimistes qui, sans se démasquer, restaient de cœur avec Ndahiro II[1] ». Parmi ceux-ci se trouvait un grand faiseur de pluie. Voilà une observation bien intéressante. Ne signifie-t-elle pas que le roi, dont le royaume est amputé de sa moitié orientale, se trouve privé de son pouvoir sur la nature ? Le règne de Ndahiro n'est qu'une série de malheurs et l'usurpateur Nsibura profite de la division funeste du royaume pour attaquer le Rwanda, livrant le pays à une épouvantable sécheresse. L'armée de Nsibura assaille celle de Ndahiro de l'*ouest*[2]. Mais le roi du Rwanda a pris soin d'envoyer son fils Ruganzu Ndori en un lieu sûr situé à l'*extrême est* : le royaume de Karagwe, qui sera toujours en paix avec le Rwanda. En reprenant possession du pays de ses ancêtres ce héros triomphant y ramène la pluie. Le salut vient donc toujours de l'orient. L'opposition de l'est et de l'ouest s'accorde avec l'alternance des saisons. Mibambwe se rend en secret dans la partie orientale du pays pour épouser une princesse marquée par l'eau. C'est à l'est encore que Ruganzu Ndori, le maître de la pluie, réapparaît au terme de son exil. C'est de l'ouest au contraire que surgit l'imposteur qui plongera le pays dans une sécheresse indûment prolongée. On se souviendra enfin que le plus ancien ancêtre de la dynastie, Kigwa, fils bâtard de la Foudre, est tombé du ciel à l'extrême est du Rwanda, au Mubari.

L'histoire de Mashira, le roi hutu autochtone du Nduga, s'éclai-

1. Kagame, 1972, p. 87.
2. *Idem*, p. 88.

re elle-même dans cette perspective topologique. Lorsque disparaît le roi Foudre (Nkuba) qui régnait sur ce pays lors de la première invasion tutsi, son fils Mashira se réfugie au Bugesera, c'est-à-dire dans la région située immédiatement à l'est du Nduga, sur l'autre rive de l'Akanyaru[1]. Dès son arrivée, il ramène la pluie, comme le fera plus tard Ruganzu Ndori dans le Rwanda dévasté qu'avait laissé Ndahiro Cyamatare. Les mêmes schèmes mythiques réapparaissent en des lieux et dans des circonstances historiques différentes.

Une seule exception à cette opposition topologique récurrente. Sous le règne de Yuhi Gahima, le premier roi intronisé dans le Nduga, une sécheresse persistante menace le pays. Yuhi envoie son fils Rushara auprès d'un magicien célèbre, Nyamukama, qui résidait au sud-ouest du Rwanda, le Kinyaga. Nyamukama remet au messager princier un pot hermétiquement bouché en lui recommandant de ne pas l'ouvrir en route. Rushara enfreint cette interdiction et l'eau que contenait le précieux récipient s'évapore. Il arrive dépité devant son père. Il lève les yeux vers le ciel en soupirant et une pluie abondante tombe. C'est ainsi que les descendants de Rushara devinrent les faiseurs de pluie attitrés de la cour. Selon la version qui a cours au Nduga, l'incident se serait produit lorsque Rushara traversait la Nyabarongo. Consulté, Nyamukama fit savoir qu'il fallait creuser le sol à l'endroit où l'eau s'était répandue pour découvrir la source de la pluie[2].

Cette quête de la pluie aux confins sud-ouest du pays introduit apparemment une note discordante dans cette symphonie héroïque dont le final est l'arrivée de Ruganzu Ndori, guerrier et magicien, maître des eaux. Mais on ne peut manquer d'être frappé par le fait que Rushara échoue dans sa mission en terre lointaine. La pluie ne vient ni de l'ouest, région considérée comme barbare, sur laquelle auraient régné les ancêtres maternels de Nsibura, ni des profondeurs du sol (comme une variante le suggère, sans doute par dérision), mais bien du ciel : rentré au Rwanda, Rushara découvre son

1. Kagame, 1972, p. 75.
2. Pagès, 1933, pp. 430-431.

propre pouvoir sur la pluie en levant les yeux vers le haut, en présence de son père. L'intérêt principal de ce récit est ailleurs cependant. Il suggère que Yuhi Gahima ne détient pas encore le contrôle de la pluie. Son successeur Ndahiro Cyamatare manifeste la même carence puisque l'un de ses fils doit se sacrifier pour mettre fin à une sécheresse (M 42). Le héros de la pluie est le petit-fils de Yuhi : Ruganzu Ndori. Le cycle mythique concernant ces deux derniers rois de la série « historique » pose clairement le problème en introduisant pour la première fois la fonction magique de la royauté. Le véritable roi faiseur de pluie est une créature de l'est, comme le lointain ancêtre Kigwa, fils bâtard de Foudre. C'est précisément le fils de Ruganzu Ndori, Mutara Ier, l'initiateur de l'histoire cyclique, qui opposera rituellement une moitié orientale, associée à l'eau, à une moitié occidentale, associée au feu.

*

On ne perdra pas de vue, naturellement, que les chroniques royales expriment aussi le souci obsessionnel de rétablir sur l'ensemble du pays la prétendue unité primordiale qu'aurait instituée Gihanga, le roi du feu. La plupart des annexions territoriales sont présentées comme des reconquêtes. Or la dynastie nyiginya initiale n'a étendu son autorité que fort lentement ; elle s'est constituée à partir de la région orientale. Le mythe d'émergence de Kigwa permet de penser que la pénétration historique des Tutsi s'est effectuée par le Mubari, la plupart des auteurs s'accordent sur ce point. Cette lente poussée vers l'ouest déplacera le centre politique de la royauté nyiginya vers le Rwanda central, aux XVe-XVIe siècles[1]. Là se trouvaient de très anciens lieux rituels, que la dynastie conquérante s'appropria, en même temps que les premiers éléments du Code ésotérique. Son élaboration connaîtra une longue évolution et nous n'entreprendrons pas la tâche chimérique d'en reconstituer les diverses étapes. On ne doutera pas cependant que c'est après la conquête du Nduga par Mibambwe que la Nyabarongo commence

1. Vansina, 1962, p. 76.

à faire figure de frontière rituelle dans la pensée rwandaise. Yuhi fut intronisé dans le Nduga, comme le seront par la suite tous les « rois du feu ».

Ce n'est assurément pas ce souverain, cependant, qui institue la voie du feu sous la forme que nous connaissons. En effet, il entreprend de nombreuses conquêtes, alors que les rois Yuhi ultérieurs sont confinés dans le Nduga en tant que rois pacifiques. Kagame s'en avise parfaitement et conclut que le rituel est postérieur à ce souverain éponyme[1]. Nous noterons cependant que Yuhi Gahima instaure le culte de Gihanga au Buhanga, région dont il prend possession[2]. Or tout le rituel exécuté par les rois Yuhi, se situe sous le signe de ce souverain mythique, maître des arts du feu.

L'organisation rituelle obéit d'évidence aux développements imprévus de l'histoire. Mais pas plus que la fresque mythique dont elle se nourrit, elle ne dérive au hasard des captations d'héritage. La réforme attribuée à Mutara, qui oppose le comportement de deux rois mystiques, Mutara/Cyirima et Yuhi, à celui des rois guerriers, Kigeri et Mibambwe, porte la marque d'une œuvre préméditée.

Le point de vue que nous venons d'adopter systématiquement s'écarte fort de l'interprétation classique des traditions orales telle qu'elle s'est développée depuis une vingtaine d'années sous l'impulsion vigoureuse de chercheurs belges, français et britanniques. Ceux-ci se sont efforcés, non sans raisons, de gommer systématiquement la part du merveilleux. Mais peut-être ne se sont-ils pas rendu assez compte que celui-ci constituait la matière même des récits épiques qu'ils s'évertuaient, parfois avec succès, à réduire à leur substance historique. Il m'est arrivé, dans un précédent ouvrage, de m'atteler à la même tâche[3]. Je n'ai pas la prétention de croire que les hypothèses nouvelles que j'ai parfois proposées pour comprendre l'histoire générale de la civilisation interlacustre ont plus de poids que celles de mes devanciers. Il m'est arrivé souvent

1. Kagame, 1972, p. 84.
2. *Idem.*
3. Heusch, L de, 1966.

de suivre la critique féconde entreprise par Jan Vansina de la tradition officielle de la cour, qui constitue évidemment une *idéologie*. Je m'efforce de montrer ici qu'elle constitue plus particulièrement, de part en part, une *mythologie*.

Vansina semble penser cependant que des accidents (et non le travail systématique de la pensée mythique) suffisent à justifier l'existence même des rituels. Si le cérémonial pour la multiplication des vaches doit avoir lieu sous un Yuhi, écrit-il, c'est « parce que Mazimpaka [un souverain du XVIIIe siècle] était un fervent admirateur de bétail » ; si les Kigeri sont censés être guerriers, c'est « parce que les deux ou trois derniers Kigeri l'étaient[1] ». A vrai dire, la voie du feu ne se laisse pas expliquer seulement par l'amour du bétail d'un roi récent. Les références précises du rituel nous renvoient à Gihanga, c'est-à-dire aux fondements mythiques de la royauté, comme d'Hertefelt et Coupez ne manquent pas de le souligner[2]. C'est pourquoi il nous a semblé qu'une exégèse plus approfondie s'imposait. Nous tombons certes d'accord avec Pierre Smith pour reconnaître que les phénomènes rituels ne se laissent pas ramener « à un reflet des mythes » pas plus qu'à « un simple étalage des rouages sociaux[3] ». Notre entreprise vise à repérer avec précision les lieux, réels ou symboliques, où des actes rituels spécifiques se présentent comme des points d'ancrage du langage symbolique des mythes. Nous reconnaîtrons bien volontiers que le rituel ne saurait être décrit comme une structure narrative de même nature que celui-ci, nous nous sommes déjà expliqué là-dessus en soulignant sa dimension autonome, son souci de la gestuelle. Cette lecture nous paraît fidèle à la leçon de Dumézil, enrichie de celle que nous propose Lévi-Strauss.

Ces précautions prises, tentons de synthétiser les points de convergence des mythes et des deux grands rituels séculaires, la voie de l'abreuvage et la voie du feu.

1. Vansina, 1962, p. 29.
2. D'Hertefelt et Coupez, 1964, pp. 449, 457 et 299.
3. Smith, 1979.

Cycle dynastique	*Mutara/ Cyirima*	*Kigeri*	*Mibambwe*	*Yuhi*
Série historique	Cyirima Rugwe	Kigeri Muko-banya	Mibambwe Mutabazi	Yuhi Gahima
Prototypes mythiques	Ruganzu A	Ruganzu B	Bwimba	Gihanga
Fonction	paix et prospérité	guerre	prolonga-tion de la guerre par le sacrifice	paix et prospérité

En considérant ces données, on découvre que le cycle dynastique parcourt comme à rebours le temps mythique : c'est le dernier roi, Yuhi, qui se rapproche le plus de Gihanga et même de Kigwa, les souverains les plus anciens, alors que la fonction rituelle de Mutara (ou Cyirima) évoque par bien des traits celle qu'assuma la dernière grande figure mythique : Ruganzu Ndori, le restaurateur de la fécondité. Une première interprétation serait la suivante : alors que le temps s'use, les rois doivent remonter aux plus lointains points d'ancrage mythique. Mais nous allons voir que l'on peut aussi proposer une autre vision des choses.

Nouvelles réflexions sur le temps cyclique

Les données rituelles et leur repérage mythique suggèrent fortement que Yuhi est le véritable roi du recommencement. Nous avons jusqu'à présent considéré Mutara (ou Cyirima) comme le souverain inaugural, dans l'ordre cyclique, suivant en cela le point de vue de nos prédécesseurs. Dans cette perspective, Yuhi se trouve en position finale. Mais, si l'on veut être fidèle à l'esprit du Code ésotérique, ne faudrait-il pas renverser cette interprétation ? Après tout Mutara, le roi pasteur, succède à Yuhi, le roi du feu. Dans la voie de l'abreuvage, Mutara commence par accomplir un travail

de forgeron important : il renouvelle les marteaux dynastiques. Comme son père Yuhi, le roi du feu, il réside d'abord dans la première partie (sacrée) du pays. A la fin de son règne, au seuil de la vieillesse, ce roi « vacher » franchit avec son fils, le futur Kigeri, cette frontière mystique qu'est la Nyabarongo. En prenant position sur l'autre rive, en même temps qu'un autre cortège y amène la momie de son quatrième prédécesseur, Mutara annonce les temps guerriers futurs. Mutara transfère sa capitale dans la seconde moitié du pays mais il demeure confiné dans une partie de celle-ci, le Bwanacyambwe. Après la mort du roi « vacher », les deux rois guerriers qui lui succèdent prennent possession d'un espace plus vaste encore puisqu'ils peuvent « se déplacer librement dans leur territoire et à l'étranger[1] ». Le cycle dynastique s'accompagne ainsi, de Yuhi à Mibambwe, d'un mouvement d'expansion progressif de l'intérieur vers l'extérieur. L'espace rituel se contracte à nouveau lors de l'avènement d'un nouveau Yuhi.

Examinons le début du rituel du feu : Yuhi est intronisé dans le Nduga. Après avoir obtenu dans ce centre mystique des présages favorables, il envoie un « général rituel » vaincre pour lui « le pays étranger qui s'est rebellé contre lui », tout en restant lui-même au Nduga[2].

Le règne de Yuhi, qui opère un recentrement de toutes les forces vives de la royauté sous le signe primordial du feu, débute donc par une offensive militaire. Celle-ci est comme une mise en garde adressée aux rebelles : le règne pacifique et rénovateur de celui qui représente à nouveau Gihanga ne saurait être considéré comme un signe de faiblesse. Si le règne de Yuhi *commence* par une guerre, avant de s'installer dans la paix et la prospérité, celui de Mutara, le second roi pacifique, *s'achève* par une expédition militaire symbolique contre le Bukunzi, annonçant les temps guerriers nouveaux : mais, pas plus que Yuhi, Mutara n'est directement impliqué dans les combats. A la fin de la voie de l'abreuvage, « les gardiens attachés au service des souverains défunts dont les taureaux viennent d'être

1. D'Hertefelt et Coupez, 1964, pp. 51-52.
2. *Idem*, p. 55.

abreuvés — et non les ritualistes du roi vacher vivant — partent en expédition contre le Bukunzi[1] ». En revanche, lors de l'intronisation, l'expédition militaire rituelle contre ce petit royaume hutu est conduite par les ritualistes mêmes du nouveau souverain.

Le double règne de Yuhi et de son fils Mutara constitue donc bel et bien un *continuum* : cette longue ère de paix, vouée à la prospérité économique, est elle-même encadrée par deux expéditions militaires symboliques, en position initiale (au début du règne de Yuhi) et en partie finale (lorsque s'achève le règne de Mutara).

Établissons l'ordre symbolique cyclique qui correspond le mieux à l'ensemble de ces données.

Yuhi Mutara (Cyirima)	//	Kigeri Mibambwe
(rois mystiques vivant dans la première moitié sacrée du pays)	passage de la rivière	(rois guerriers se déplaçant librement)

Nous obtenons ainsi une représentation topologique plus satisfaisante. En effet le roi du feu comme le roi vacher sont confinés tous deux à l'intérieur de la boucle de la Nyabarongo ; le second quitte ce lieu à la fin de sa vie. La rivière qu'il traverse alors occupe une place véritablement centrale dans l'espace et dans le temps.

Le Nduga où Yuhi demeure en permanence (et Mutara jusqu'à l'accomplissement de la voie de l'abreuvage) s'oppose au Bwanacyambwe, où le roi vacher vivra dorénavant, comme l'ouest et l'est. Nous inférons cette conclusion d'une remarque de d'Hertefelt et Coupez : « Lorsque ce nom (Bwanacyambwe) s'oppose à Nduga, comme c'est le cas dans le rituel royal, il désigne en gros toute la partie du Rwanda à l'est de la Nyabarongo[2]. » La rivière divise donc symboliquement l'espace en une moitié occidentale (où brûle le feu civilisateur de Gihanga) et une moitié orientale (où se trouvent les abreuvoirs rituels). La prise de possession de l'est a lieu au

1. D'Hertefelt et Coupez, 1964, pp. 337-338.
2. *Idem*, p. 452.

début des pluies ; tous les feux de brousse sont alors interdits. L'opposition entre l'ouest et l'est nous renvoie donc aussi à l'opposition entre la saison sèche et la saison humide ; celle-ci correspond bien aux connotations symboliques des deux moitiés du pays marquées respectivement par le feu et l'eau. C'est de l'est qu'est venu Ruganzu Ndori, le restaurateur de la royauté, maître de la pluie, en traversant lui-même une rivière.

C'est encore dans une vallée marécageuse de cette moitié orientale que l'on enterre les ceintures de toutes les reines-mères du cycle précédent, pieusement conservées jusqu'alors[1]. Tous les liens maternels sont donc oubliés lorsque Mutara débarque sur l'autre rive, avec son fils héritier, le futur guerrier. Mutara lui-même a perdu sa propre mère lorsqu'il accomplit le rituel. Une règle coutumière exigeait même que la reine-mère se suicide éventuellement pour permettre à son fils d'accomplir la voie de l'abreuvage alors qu'il se trouve au seuil de la vieillesse sans être orphelin[2].

La rivière Nyabarongo est donc bien le *limen* qui définit un champ d'oppositions cosmologiques, géographiques et historiques. Elle est le lieu où s'opère la rupture entre les rois mystiques voués à l'immobilité et à la paix et les rois guerriers voués au mouvement : le jeune Kigeri qui accompagne en barque son père vieillissant annonce les temps nouveaux.

La mort des rois et le destin de l'univers

Le plan idéal établi par Mutara Ier, l'inventeur de l'histoire cyclique, a-t-il été réellement appliqué ? Il ne pouvait évidemment pas l'être et tous ses successeurs, guerriers ou non guerriers, se signalent par quelque exploit militaire. La façon dont les poèmes dynastiques relatent les diverses péripéties des règnes mérite cependant la plus grande attention. On y retrouve, en effet, quelques-unes des aspirations profondes du discours idéologique.

1. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 336.
2. *Idem*, p. 328.

Examinons tout particulièrement le destin des rois guerriers. Tous les Kigeri furent, comme leurs homologues paradigmatiques, de grands conquérants. Le cas des Mibambwe est plus curieux. Nous avons vu que le paradigme mythique, Mibambwe Mutabazi, se voit attribuer la qualité de Libérateur pour des raisons peu claires. Au cours de l'attaque des Nyoro, Mibambwe Mutabazi subit coup sur coup une série de défaites que la tradition orale ne dissimule nullement. Ce guerrier fut blessé d'une flèche au front lors d'une bataille et « son sang fut considéré comme le facteur décisif de la victoire, d'où son surnom de Mutabazi (Libérateur)[1] ». Or le même thème réapparaît à propos de son homologue du cycle suivant, Mibambwe II (fin du XVIIe siècle) ; mais cette fois c'est l'adversaire, le roi du Burundi, qui fait figure de Libérateur par procuration : alors que celui-ci s'était emparé sans coup férir d'un troupeau de vaches au Rwanda, le pasteur en chef frappa le souverain ennemi d'un coup de bâton à la nuque, qui lui fit perdre connaissance ; cet exploit permit aux Rwandais de récupérer leur bétail[2]. Enfin Mibambwe III (fin du XVIIIe siècle) est à nouveau qualifié de Libérateur pour des raisons bien singulières : après avoir conquis une partie du Bugesera, il mourut de la petite vérole au terme d'un bref règne. Il fut considéré comme Libérateur défensif, comme s'il s'était volontairement sacrifié pour mettre fin à l'épidémie qui l'avait emporté[3].

Le même cliché parcourt le règne des trois Mibambwe sous des formes différentes : dans le premier et le troisième cas le roi est censé s'être sacrifié symboliquement pour sauver le pays d'une menace militaire ou pour délivrer le pays d'une épidémie ; dans le second, l'image du roi ennemi assommé renverse la fonction du sacrifice : si son sang avait été versé sur le sol du Rwanda, il aurait fait figure de Libérateur offensif et une partie du pays aurait été annexée. Quoi qu'il en soit, Mibambwe II mourut bientôt, victime des représailles du roi du Burundi[4].

1. Kagame, 1951, p. 35.
2. *Idem,* pp. 41-42.
3. *Idem,* p. 45.
4. *Idem,* p. 42.

Qu'en conclure ? Les rois Mibambwe apparaissent de manière privilégiée comme des Libérateurs défensifs ; ils sont censés exercer la fonction sacrificielle de Bwimba. Or ce souverain meurt dans la force de l'âge, immédiatement après avoir reconnu comme héritier le fils qui vient de naître (M 36). M 36 *ter,* qui met en scène Mibambwe Ier, reprend ce thème sur un autre mode : le roi qui a versé un peu de son sang sur le sol national lors de l'invasion des Nyoro désigne son héritier dans le plus grand secret et prend soin de ne jamais se trouver en sa présence. Il s'efface devant son fils dès que celui-ci est devenu adulte. Ce jeune roi est le Yuhi paradigmatique du Code rituel, dont la fonction est de régénérer la royauté, de mettre fin au malheur (voie du feu).

Un homme jeune (voire un nouveau-né dans M 36), promis à une longue vie, succède donc à un Mibambwe dont la vie se voit abrégée, et qui est théoriquement voué à se sacrifier. Certes les traditions affirment que Mibambwe Ier mourut à un âge avancé, mais on se souviendra que ses femmes estiment qu'il a trop longtemps régné et elles le pressent de s'effacer au profit de l'un de ses fils (M 36 *ter*). La tradition relative à Mibambwe III est des plus radicales : il serait mort en Libérateur (de la petite vérole !) après avoir régné cinq ans à peine et son fils Yuhi Gahindiro lui succède âgé de quelques mois[1]. Il se confirme que la grande césure rituelle s'instaure bien entre le roi Mibambwe et le roi Yuhi, dont le règne est mystiquement associé à une nouvelle ère de prospérité. Le sacrifice « libérateur » du père guerrier laisse entendre que les forces expansives du royaume se sont affaiblies et que le Rwanda doit se replier sur lui-même, sur son noyau sacré (la moitié occidentale).

Ceci nous amène à poser le problème du régicide rituel dans une perspective nouvelle. Les rois Mibambwe, par qui s'achève le cycle dynastique, doivent mourir jeunes soit en versant leur sang sur le sol ennemi, soit en absorbant le poison. En revanche, leurs fils Yuhi, rois du recommencement, se voient normalement attribuer une très longue vie : ils atteignent, dit le dernier verset de la voie

1. Kagame, 1951, p. 45.

du feu, « une vieillesse extrême ». La voie de l'abreuvage, de son côté, accorde le même destin à Mutara.

Ce contraste entre la vie abrégée de Mibambwe et la longévité de Yuhi et de Mutara apparaît dans les traditions historiques. Mibambwe III Sentabyo mourut à la fin du XVIIIe siècle « à l'âge appelé *umusore w'igihame* = jeune homme vigoureux, soit de vingt-cinq à trente-cinq ans », après un règne de cinq ans ; son fils Yuhi Gahindiro mourut « à l'âge appelé *umukambwe,* soit de soixante-cinq à soixante-quinze ans », après un règne qui remplit toute sa vie puisqu'il fut intronisé alors qu'il était âgé à peine de quelques mois ; le fils de Yuhi, Mutara Rwogera, mourut « à l'âge appelé *ijigija* = homme mûr, soit de cinquante-cinq à soixante-cinq ans », mais cette mort était prématurée puisqu'il ne put accomplir la voie de l'abreuvage ; Kigeri Rwabugiri, son fils, fut intronisé en 1853, alors qu'il était un « enfant qui porte encore ses vêtements en bandoulière » (entre dix et quatorze ans) ; il régna, comme son père, jusqu'à l'âge mûr *(ijigija)*[1]. Le sort du dernier Mibambwe qui lui succéda (Rutarindwa) répète, en revanche, sur un mode encore plus dramatique, le sort de son quatrième prédécesseur : il ne régna qu'un an et fut assassiné dans une tragédie de palais en 1896.

On ne négligera certes pas la part des vicissitudes historiques. Mais derrière ces aléas de la fortune, les traditions des deux derniers siècles laissent percevoir un plan rituel réglant le temps de vie imparti aux rois. En tout état de cause, la disparition du monarque n'est jamais considérée comme naturelle ; elle est imputée à l'empoisonnement ou à l'action de la sorcellerie[2]. Le rituel d'intronisation prévoit un sacrifice humain pour venger la mort du roi, attribuée aux maléfices des ennemis extérieurs.

La « voie de l'inconvenance », qui décrit les funérailles du roi, commence par une formule énigmatique : « Lorsque la situation est devenue normale, c'est-à-dire que le roi est mort[3]... » Coupez et Kamanzi proposent l'exégèse suivante : « ... Si le roi vieillit, le

1. Kagame, 1959, pp. 69-73.
2. Coupez et Kamanzi, 1970, p. 55 et p. 234.
3. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 205.

Rwanda s'affaiblit avec lui : la situation se normalise par l'introduction d'un successeur jeune et vigoureux[1]. » Mais si l'« anormalité » est l'âge avancé des rois, comment les ritualistes n'y remédieraient-ils pas ? La voie de l'inconvenance suggère discrètement le suicide du roi si la sorcellerie des ennemis ou une intrigue de palais ne s'est pas chargée de le faire disparaître. C'est ce qu'indique aussi le comportement des femmes de Mibambwe Ier qui pressent leur mari de s'effacer au profit de son successeur (M 36 *ter*).

On prendra donc au sérieux la croyance populaire relative au régicide rituel. Le schéma rituel semble imposer aux traditionalistes la vision suivante. Yuhi, roi du recommencement, se voit confiné à l'ouest du royaume où il lui est loisible d'atteindre, sauf accident, « une extrême vieillesse ». Son successeur Mutara, roi vacher, amorce un mouvement décisif vers l'est lorsqu'il atteint l'âge mûr. Le Code ésotérique lui concède alors expressément la même longévité. Kigeri le guerrier se déploie librement dans l'ensemble du pays. Aucune précision ne nous est fournie sur l'âge auquel il convient qu'il disparaisse ; les indications chronologiques suggèrent qu'il disposait aussi d'un temps de vie appréciable pour mener à bien ses conquêtes. Kigeri IV (deuxième moitié du XIXe siècle) aurait régné plus de quarante ans[2]. En revanche, Mibambwe est un roi menacé, sur la défensive ; il disparaît en « Libérateur » dans la force de l'âge. Dans M 36 *ter,* les femmes de Mibambwe Mutabazi lui reprochent précisément de n'avoir que trop vécu, lui qui a survécu à une blessure glorieuse, analogue à un sacrifice librement consenti.

La disparition prématurée des Mibambwe, dans le mythe comme dans les traditions ultérieures, dont l'historicité est moins contestable, exige un nouvel approfondissement. La crise qui marque leur règne est d'ampleur cosmique. Une curieuse tradition affirme en effet qu'une éclipse de soleil marqua le début du règne de Mibambwe III. Quelques Abiru déclarèrent à Kagame que c'est

1. Coupez et Kamanzi, 1970, p. 26.
2. Kagame, 1959, p. 65.

la raison pour laquelle il mourut prématurément de la petite vérole[1]. Ils ajoutèrent que ce signe néfaste demeura attaché au nom de Mibambwe. Si Mibambwe IV fut vaincu et tué en 1896, c'est parce que son intronisation coïncida à nouveau avec une éclipse. Kagame admet qu'il s'agit là d'un hasard fâcheux et nous ne serons pas moins positivistes que l'abbé sur ce point. La tradition n'a-t-elle pas gardé le souvenir d'une éclipse qui eut lieu sous Yuhi IV Gahindiro[2] ? Mais du point de vue symbolique, deux faits retiennent l'attention : les Rwandais attachent une double qualification au nom de Mibambwe ; les rois qui portent ce titre risquent de provoquer une éclipse et ils sont censés se sacrifier comme Bwimba. L'éclipse peut assurément être considérée comme une disjonction du ciel et de la terre. Or le sacrifice paradigmatique de Bwimba renouait précisément avec le ciel à une époque funeste où une reine-mère terrestre (appartenant au clan autochtone singa) complotait de livrer le Rwanda à l'ennemi. En tout état de cause nous pouvons difficilement admettre le point de vue de Vansina qui estime que la fiction du roi libérateur est un maquillage pur et simple de la vérité historique : les rois ou les héros substitutifs qui bénéficièrent de ce titre seraient morts en réalité sur le champ de bataille au cours d'une défaite[3]. Il faudrait à tout le moins expliquer alors pourquoi l'épidémie de petite vérole qui emporta Mibambwe Sentabyo relève de la même idéologie. Il nous semble plutôt que le sort de Mibambwe est de mourir prématurément, sacrifié, sous le signe (réel ou imaginaire) d'une éclipse de soleil. Les circonstances du drame où périt Mibambwe IV, sont des plus remarquables. Acculé par ses rivaux, le roi mit le feu aux cases où il s'était réfugié avec ses partisans. Cette version accrédite donc le thème du suicide ; mais d'autres informateurs déclarèrent à Pagès que les assaillants lancèrent des flèches auxquelles ils avaient fixé des brandons enflammés[4]. Cette mort imposée par une pluie de feu à un roi

1. Kagame, 1959, p. 75.
2. *Idem*, p. 74.
3. Vansina, 1962, p. 11.
4. Pagès, 1933, p. 200.

responsable d'une éclipse, est d'autant plus curieuse que la résidence de Mibambwe Ier fut elle-même incendiée jadis par ses ennemis, alors que ce souverain — qui aurait dû mourir en Libérateur — se trouvait en exil au Bushi[1]. Il parvint à échapper aux flammes, mais sa mère y succomba.

Nouvelles considérations sur le feu de Yuhi

Comment comprendre, en outre, qu'après un règne funeste, se plaçant sous la menace de la disparition du soleil, le successeur de Mibambwe, soit tenu d'allumer un feu nouveau ? Cette opération n'est l'objet d'aucun commentaire. En revanche, le Code ésotérique déclare expressément que l'extinction du feu par le roi Yuhi accompagne la fin des épidémies. Le rite et la tradition historique s'accordent sur ce point puisque Mibambwe III mourut de la petite vérole. D'une part, la maladie est censée dévorer les hommes en cette époque critique de transition, d'autre part le feu céleste (le soleil) est menacé de disparition. Les deux phases de la voie du feu accomplie par Yuhi ne correspondraient-elles pas à ces deux catastrophes complémentaires : l'épidémie et l'éclipse ? Le premier mal est conjuré par l'extinction du feu ancien, le second par le jaillissement du feu nouveau, qui assure tout au long d'un nouveau cycle l'équilibre du ciel et de la terre.

Les Rwandais vivent sous l'équateur, et les solstices n'y sont guère marqués. En revanche, ils sont sensibles aux éclipses. Tout se passe comme s'ils avaient tenté de transformer la disparition accidentelle du soleil en un phénomène cyclique prévisible, appelant la parade rituelle de la voie du feu. Le règne de Yuhi coïnciderait ainsi, dans l'imaginaire, avec la nécessité de maintenir le soleil à proximité de la terre grâce à un nouveau feu sacré qui brûlerait *nuit et jour* à la cour. Les dignitaires chargés de l'entretenir auraient payé son extinction de leur vie[2].

1. Kagame, 1972, p. 79.
2. Bourgeois, 1956, p. 172 ; Pagès, 1933, p. 103.

La fonction du feu de Gihanga se trouve explicitée dans un épisode de M. 35 évoqué précédemment. Comme on pouvait s'y attendre, il n'est nullement associé à la cuisine, mais à la survie dans une nature hostile. Gihanga a confié à sa future épouse quelques braises enfermées dans un panier couvert, qu'il lui présente comme un « viatique » en même temps qu'un couteau à double tranchant. Le père de la jeune fille, le roi des Renge, ayant découvert qu'elle était enceinte, la condamne à mort et des Twa l'emmènent. Elle réussit à échapper à ses bourreaux avec une servante. Les deux femmes errent la nuit dans la forêt peuplée de bêtes féroces. Elles ouvrent le panier au moyen du couteau, elles découvrent les braises, y soufflent et le feu se ravive ; elles n'ont plus froid. Elles s'endorment et se réveillent à l'aube. « Quand va arriver le moment où le soleil chauffe fort, elles achèvent la traversée de la forêt », dit le narrateur. Elles découvrent des collines dégagées et voient s'élever les fumées de la résidence de Gihanga. Pourquoi tant de précisions pour expliquer les vertus du feu ? Allumé en pleine nuit, le feu mystérieux, longtemps caché aux regards dans un récipient insolite (un panier hermétiquement clos), relaie l'astre du jour disparu ; il a la même fonction que celui-ci. Le feu secret de Gihanga est à la nuit et à la forêt ce que le soleil est à l'espace humain. Au cours de cette traversée des ténèbres et du froid, il apparaît véritablement comme son équivalent. Ce symbolisme solaire est assurément discret. Il dévoile néanmoins la fonction positive du feu, que Gihanga le forgeron a su maîtriser (l'appel au couteau à deux tranchants pour ouvrir le panier est significatif).

Le feu et l'eau connotent aussi respectivement la saison sèche et la saison des pluies. La naissance de l'homme comme l'harmonie de l'univers dépend donc de l'heureux équilibre des deux éléments. Les mythes nous ont appris que la sécheresse excessive compromet toute fécondité. Le rituel, de son côté, nous enseigne que le feu de Gihanga devient menaçant à la fin d'un cycle séculaire. Le roi Yuhi doit alors l'éteindre et allumer un feu mieux tempéré. Au cours du règne suivant, Mutara stabilise la fécondité sous le signe de l'eau terrestre et de la pluie. La voie de l'abreuvage débute en effet significativement avec l'arrivée des premières ondées et tout feu

de brousse se trouve alors frappé d'interdit. Ces deux grands ensembles rituels qui jouent différemment de la dialectique de l'eau et du feu se correspondent terme à terme :

Voie du feu	*Voie de l'abreuvage*
extinction par l'eau du feu excessif des maladies	interdit du feu exaltation de l'eau, symbole de paix et de fécondité
jaillissement d'un feu bien tempéré	jaillissement d'une flamme renouvellement de la peau contenant le briquet royal
fin des épidémies	fin des épizooties

Les deux rites séculaires associés respectivement à la moitié occidentale et à la moitié orientale du pays, constituent ensemble un mécanisme régulateur de l'univers. Dans cet espace-temps la sécheresse est à l'ouest, ce que la pluie est à l'est.

Les grelots du roi Yuhi

Nous n'avons pas encore résolu la dernière énigme de la voie du feu. Yuhi participe en tant que forgeron à la fabrication de grelots de prospérité que l'on attachera à sa ceinture en même temps que le « cœur d'une vache désignée comme favorable[1] ».

Nous avons déjà entendu le grelot sonner au cours de l'intronisation (voir p. 132). Rappelons que l'opposition entre le grelot muet que reçoit la reine-mère et le grelot sonore qu'agite le ritualiste nous a paru pertinente sur le plan de la sexualité et de la cosmogonie. Ponctué par les acclamations d'une femme, membre du lignage royal, cet événement rappelle l'apparition de Kigwa sur

1. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 63.

terre et les relations fécondes de cet ancêtre primordial avec sa sœur Nyampundu.

Le tintement insistant des nombreux grelots du roi Yuhi ne relèverait-il pas de la même problématique ? Le monde se trouve voué à une double catastrophe après le règne funeste de Mibambwe : la chaleur du soleil risque de disparaître, tandis que le feu de la maladie brûle le corps des hommes. Si les grelots du roi Yuhi contribuent à enrayer les épidémies, on peut penser qu'ils remédient aussi à la disjonction redoutable du ciel et de la terre, comme l'instrument qu'agite le ritualiste lors de l'intronisation.

Il est significatif qu'un cœur de vache provenant d'un sacrifice divinatoire soit attaché à la ceinture du roi Yuhi en même temps que les grelots. La référence au mythe d'origine est patente : Kigwa a été fabriqué au ciel à partir d'une telle matrice bovine (M 34). Le roi vacher Mutara recevra le même symbole favorable lorsqu'il aura traversé la rivière Nyabarongo lors de la voie de l'abreuvage[1]. Dans les deux cas le roi ainsi confirmé dans son ascendance céleste, se penche sur la terre. Après avoir reçu les grelots et le cœur de la vache, Yuhi creuse quatre trous dans lesquels on placera successivement la cruche d'argile neuve destinée au nouveau feu de Gihanga[2] ; dans la voie de l'abreuvage, Mutara, vêtu du « pagne des prémices », se dirige vers une terre labourée ; il ramasse du chiendent et sème des graines avant de se rendre auprès de la source[3]. Créatures célestes, le roi du feu comme le roi de l'eau agissent donc sur la terre impure, l'un comme potier, l'autre comme cultivateur. Au cours de ces deux grands rituels séculaires, la fécondité de l'inceste primordial se trouve évoquée d'une manière plus radicale que dans la voie de l'intronisation : cette fois c'est une « sœur » classificatoire très proche du souverain, la fille d'un oncle paternel, qui pousse des acclamations lorsque le roi vient d'effectuer une copulation rituelle[4].

1. *Idem*, p. 139.
2. *Idem*, p. 63.
3. *Idem*, p. 139.
4. *Idem*, pp. 59 et 105.

Un cri funeste

Un code acoustique se dessine. Les acclamations d'une « sœur » ou d'une femme membre du lignage royal saluent la fécondité du roi au terme d'une crise : le deuil, dans un cas, la fin d'un cycle dynastique, dans l'autre. Ces acclamations accompagnent le tintement d'un unique grelot lors de la levée du deuil. Elles font écho aux nombreux grelots de fertilité que porte le roi Yuhi dans la voie du feu.

On se demandera si une autre manifestation bruyante ne doit pas être traitée comme élément du même code : celle d'un héros stupide de l'histoire mythique : Gafomo.

Rappelons brièvement cet épisode de M 35 *bis*. Une dispute éclate entre les deux femmes de Gihanga. Nyirarucyaba, la fille de la seconde épouse, transperce d'un coup d'épieu le ventre de la première, qui était enceinte de Gafomo. La victime en meurt mais l'enfant vient au monde sain et sauf. Pour ce crime Nyirarucyaba doit s'exiler. Accueillie par un chasseur du clan zigaba, elle réussit à capturer une vache et son veau, qu'elle avait surpris sortant de l'eau. Gihanga projette alors de s'emparer en grande quantité de ces animaux aquatiques. Mais Gafomo effrayé pousse un cri d'alarme à la vue des vaches innombrables qui commençaient à émerger du lac et le bétail reflua vers cette source miraculeuse de richesse à jamais tarie. C'est ainsi qu'une masse infinie est devenue valeur rare. Du même coup se trouve justifiée l'idéologie de la dépendance ; le narrateur commente le mythe en ces termes : « Il reste peu de vaches. Ce sont elles que les Rwanda ont élevées ; si elles étaient venues nombreuses, aucun homme n'aurait été le suzerain d'un autre. » Les Tutsi manipulèrent en effet cette quantité discrète pour assurer leur domination socio-économique sur la majorité paysanne. Un cri funeste se trouve cette fois à l'origine de la disjonction de l'homme et de la source aquatique du bétail.

En quoi ce personnage stupide s'oppose-t-il à Nyampundu, la sœur incestueuse, féconde et bruyante, de Kigwa (M 34) ? Commençons par constater que Gafomo comme Kigwa sont unis

par un lien privilégié à une sœur. Mais cette relation est entièrement négative pour Gafomo : Nyirarucyaba provoque la naissance prématurée de son frère en tuant la mère de celui-ci. Le frère et la sœur sont séparés l'un de l'autre et Gafomo n'interviendra plus dans le récit que pour compromettre, par son cri de frayeur, l'œuvre civilisatrice de sa sœur. Cette situation contraste en tous points avec la conjonction incestueuse et harmonieuse de Kigwa et de Nyampundu, dont le nom est associé aux acclamations bénéfiques. Kigwa a été conçu artificiellement, Gafomo est né prématurément à l'intervention d'un objet tranchant. En tombant ensemble du ciel, Kigwa et sa sœur apportent le bétail divinatoire. Gafomo met fin à un apport massif de bétail aquatique, que sa sœur vient de découvrir. Loin de demeurer auprès d'elle, il quitte le Rwanda et va fonder la dynastie du Bushubi, dans l'actuelle Tanzanie[1]. Quant à Nyirarucyaba, Gihanga décide que sa mémoire sera perpétuée. Le clan issu d'elle, les Cyaba, interviennent dans les rituels d'intronisation ; l'un de ses membres était investi d'une royauté parodique[2] ; en outre des fonctionnaires subalternes, appartenant à un lignage du même clan, étaient chargés de fournir à la cour les animaux de divination, qui étaient sacrifiés en très grand nombre[3]. La fonction divinatoire du bétail, introduite par Kigwa s'articule donc à sa fonction économique sous le signe mythique de Nyirarucyaba. Mais la relation incestueuse positive qui existait entre Kigwa et sa sœur est rompue :

Aux acclamations bénéfiques assignées implicitement par l'onomastique à Nyampundu, s'oppose le cri d'alarme intempestif de Gafomo. Or cette opposition existe bel et bien dans le code de la vie quotidienne rwanda. Au chapitre des « cris et gestes », Coupez et Kamanzi décrivent de la manière suivante deux expressions

1. Smith, 1975, p. 284.
2. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 453.
3. *Idem*, p. 459 et p. 286.

vocales traditionnelles : « Dans les circonstances solennelles et heureuses, les femmes poussent des cris *(-hǔndu)* » alors que « les hommes ont un cri particulier *(-rǘurú)* qui exprime l'alarme, l'encouragement, le mépris » ; les acclamations féminines sont émises « crescendo diminuendo, avec la bouche entrouverte », le cri masculin « bouche ouverte, en le modulant par un battement rapide et régulier de la paume contre les lèvres[1] ». Dans les mythes, la première expression caractérise une sœur féconde unie à son frère, la seconde un frère séparé de sa sœur depuis sa naissance tragique. Nyampundu et Nyirarucyaba assument des fonctions féminines complémentaires. La première donne des enfants à son frère, la seconde des vaches à son père. Mais les acclamations de Nyampundu sont liées à la fécondité de l'inceste primordial, le cri funeste de Gafomo prive l'homme du bétail innombrable qu'il aurait pu avoir si ce héros intempestif n'avait pas manqué de réserve.

Une crise saisonnière

La conception rwandaise de l'histoire est décidément pessimiste. Le déroulement du cycle dynastique impose l'évidence d'un affaiblissement de toutes les forces génésiques, d'une crise cosmique. Alors il faut éteindre le feu de Gihanga et faire jaillir une flamme nouvelle. La mort des rois est une tragédie du même ordre appelant l'extinction de la bûche funéraire. Le cycle annuel, de son côté, comporte une phase dramatique inéluctable.

Le calendrier rwandais comporte douze lunaisons, et un mois intercalaire, appelé *Mata* (lait), que le roi proclamait « sur l'avis des dépositaires du Code ésotérique, dès qu'ils avaient empiriquement constaté un écart marqué entre les saisons des pluies et la récolte du sorgho, en fonction de la célébration des prémices en juin[2] ». Le mois *gicurasi* marquait un moment particulièrement

1. Coupez et Kamanzi, 1962, p. 47.
2. Kagame 1959, p. 63.

critique : le début de la grande saison sèche[1]. C'est une époque de disette et de maladie qui rappellerait le règne funeste de Ndahiro Cyamatare, le héros malheureux de M 37[2]. Kagame est plus précis encore : la mort de ce souverain survint durant le mois lunaire de *gicurasi*, elle est à l'origine « des deux semaines de deuil que la Cour observait chaque année avant la célébration de la fête des prémices[3] ».

Le rituel renvoie très précisément à la dernière grande crise dynastique, marquée par une sécheresse excessive. Nous avons déjà noté au chapitre précédent que le cycle des deux derniers rois « historiques », Ndahiro Cyamatare et Ruganzu Ndori, introduit pour la première fois la périodicité saisonnière dans le temps mythique : la mort de Cyamatare et l'arrivée de son successeur connotent le passage de la sécheresse à la pluie, de la disette à l'abondance.

Examinons la façon dont le rituel conjure la menace annuelle de famine qui pèse sur le pays[4]. Lorsque la lune de *gicurasi* a disparu, on présente au roi les marteaux et le briquet ; le ritualiste principal annonce que « les tambours sont en retraite ». Toute relation sexuelle, toute manifestation de joie sont interdites. Le soir, le chant des femmes twa, et des initiés au culte de Ryangombe[5], accompagné par des joueurs de flûte, annonce le coucher. Aucun tambour ne bat plus, à l'exception du tambour des saluts. Le matin qui suit l'apparition de la lune *kamena*, les ritualistes apportent un instrument d'accompagnement. Le souverain le frappe à deux reprises. La même scène se répète le lendemain matin. Le surlendemain au milieu de la nuit, on entend brusquement les tambours de batterie « battre à profusion » jusqu'au lever du jour. Les tambours dynastiques sont alors amenés en palanquin à la cour. On les présente au roi qui bat quatre fois le rythme *igihubi* sur chacun d'eux. Après avoir bu du lait, le souverain prend place sur le trône,

1. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 49.
2. Pagès, 1933, p. 539 ; d'Hertefelt et Coupez, 1964, pp. 49-50.
3. Kagame, 1972, p. 91.
4. D'Hertefelt et Coupez, 1964, pp. 68-93.
5. Nous décrivons ce culte de fertilité au chapitre suivant.

salué par le tambour des saluts. Enfin « les tambours de batterie battent à profusion sur la place publique ».

L'intensité sonore de cette symphonie finale attire l'attention sur le rôle primordial de la musique dans les rituels. Au silence qui accompagne la disparition de la funeste lune de *gicurasi*, répond au début du mois suivant un déchaînement sonore savamment préparé : le roi commence par donner prudemment deux coups de baguette sur un tambour secondaire lorsque la lune de *ḳamena* apparaît. Le code acoustique domine l'organisation même de cette dramatisation du temps. On ne s'étonnera pas de constater que ce vacarme harmonieux et subtilement organisé agit sur l'équilibre de l'univers. A la disette de *gicurasi*, fait place l'abondance du mois de *ḳamena*, au cours duquel on célèbrera le rituel des prémices. La voix des tambours met fin à la séparation des sexes et annonce que la nouvelle récolte est disponible.

Cette époque de transition est vécue comme un drame cosmique, une disjonction de la terre et de la lune. Il faut prendre en considération ici une version populaire du mythe d'origine de la dynastie. Selon celle-ci, Kigwa (Sabizeze), qui n'a pas été reconnu par son père, s'enfonce dans le monde inférieur et devient la lune[1]. Une variante associe l'astre nocturne à Gasani, la mère de Kigwa : désespérée par la disparition de son fils, elle arrache de son front le bandeau de tiges de sorgho, signe de la maternité, et le jette dans le ciel où il demeure suspendu, transformé en lune[2].

L'astre nocturne est donc le témoin de la séparation de Kigwa et de Gasani. Or le rituel des prémices qui se déroulera au cours de ce mois est l'une des rares circonstances magico-religieuses où le roi se trouve étroitement associé à sa mère.

Revenons en arrière et examinons le début du calendrier agricole. Les premières semailles ont lieu lors des premières pluies du mois lunaire *nẓeri*, qui marque le début de l'année (septembre-octobre). A cette époque des cultivateurs vont semer l'éleusine et le sorgho dans le champ rituel du roi, au Bumbogo, après avoir obtenu les houes

1. Smith, 1975, p. 71.
2. *Idem.*

du souverain[1]. C'est dans le même champ qu'ils récoltent les prémices après la célébration du rituel *gicurasi* que nous venons de décrire. Le roi envoie alors un petit panier au Bumbogo. On le remplit de sorgho et de quelques graines d'éleusine. Tout au long du parcours, les porteurs de prémices sont salués par des acclamations. On assiste à des manifestations de « licence institutionnalisée[2] ». Selon Pagès, la coutume autorisait même les participants hutu à maltraiter les Tutsi à la Cour, à leur jeter à la tête des os de vache[3]. Les tambours dynastiques sont déliés et le roi bat le rythme *igihubi*. Ensuite le cortège des prémices fait son entrée. Le roi, son épouse, la reine-mère et deux ritualistes préparent une pâte avec la farine nouvelle et la consomment. D'Hertefelt et Coupez interprètent cette manducation solennelle comme un rite de désacralisation : la récolte, chargée de la force transcendante (Imana) du souverain, lui appartient en plein droit ; aussi, « pour (la) rendre accessible à ses sujets profanes, doit-il le premier consommer une pâte fabriquée avec le nouveau sorgho[4] ». Le rituel s'achevait, pour les Hutu, par un repas pantagruélique.

La tradition attribue à Ruganzu Ndori l'introduction du sorgho et de l'éleusine au Rwanda. Un récit fort bref que nous n'avons pas encore examiné (M 38 *ter*) place explicitement la récolte du sorgho sous le signe de ce souverain. Le chef du Bumbogo s'attira les foudres de Ruganzu Ndori en enlevant sa sœur. Pour apaiser sa colère il lui envoya une ambassade chargée de présents. Parmi ceux-ci figuraient le sorgho et l'éleusine, plantes jusqu'alors inconnues à la cour du Rwanda. Le roi pardonna l'offense mais imposa au chef du Bumbogo l'obligation de lui faire parvenir chaque année les prémices[5].

Ce récit étiologique, dont la fonction est de légitimer le droit des souverains sur la récolte, présente une variante pastorale

1. D'Hertefelt et Coupez, 1964, pp. 77-79.
2. *Idem*, p. 77.
3. Pagès, 1933, p. 501.
4. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 50.
5. Pagès, 1933, p. 499.

(M 38 *quater*). Le roi Ruganzu Ndori s'est vu dérober un taureau que ses ravisseurs tuèrent pour en consommer la viande. L'un des clans coupables de ce sacrilège se voit condamné à livrer une femme astreinte à cultiver le champ rituel du Bumbogo[1].

Quel est le rapport existant entre ces deux récits ? L'un et l'autre mettent en scène un roi outragé, victime d'un rapt : une sœur ou un taureau lui a été dérobé. Dans les deux cas, l'agriculture rituelle se voit placée sous la dépendance du roi pasteur dans un champ éloigné de la cour. Le Bumbogo, en effet, se situe au nord de la Nyabarongo, sur la rive gauche. La jeune fille asservie, chargée de cultiver le champ royal, symbolise la sujétion paysanne à l'ordre pastoral. M 38 *ter* et M 38 *quater* présentent l'intégration du sorgho dans l'économie rwandaise comme le produit d'un échange de violence. L'appropriation royale du sorgho est une compensation, voire une expiation pour une faute qui, en tout état de cause, est un crime de lèse-majesté. Entre l'agriculture et l'élevage, se dessine une opposition dramatique, que le rituel transforme en une conjonction joyeuse, marquée par des manifestations de licence.

La voix des tambours dynastiques qui se fait à nouveau entendre en cette occasion comble cette fois un écart entre deux termes complémentaires de la chaîne économique, séparés dans l'espace. Transportés en palanquin, les tambours vont au-devant du cortège qui amène les prémices à la cour. Ils font ensuite leur entrée dans l'enclos royal et le souverain y bat le rythme *igihubi*[2]. C'est le même rythme qui mettait fin quelques semaines plus tôt à la disjonction du ciel et de la terre, amenant près des hommes la lune *kamena,* réunissant le roi et la reine-mère.

La fonction rituelle des tambours dynastiques, symboles de la lignée royale, se précise. Tentons de vérifier dans d'autres contextes l'hypothèse que nous venons de présenter.

1. Pagès, 1933, p. 297.
2. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 85.

Autres concerts royaux

Les quatre tambours dynastiques sont restaurés solennellement une fois par siècle, au cours de la voie de l'abreuvage. Leurs interventions sonores sont parcimonieuses. Déposés sur une étagère, ils sont « liés » au moyen de longues cordes, les mêmes que l'on utilise pour entraver les pattes postérieures des vaches pendant la traite[1]. Leur fonction normale est d'être muets, à l'inverse des tambours des saluts, fabriqués lors de chaque nouvelle intronisation. A cette occasion, les tambours dynastiques font leur entrée et le roi y bat le rythme qui leur convient *(igihubi)* après avoir entendu la voix du tambour des saluts[2]. Ce concert exceptionnel précède la copulation rituelle du souverain. La symphonie des tambours amplifie ici le tintement du grelot qui met fin à la séparation des sexes, imposée par le deuil. Les mêmes tambours dynastiques font une seconde apparition au moment de la construction des deux résidences royales consacrées respectivement à l'esprit du père ou du grand-père du nouveau souverain. Ils sont présentés *à deux reprises,* mais cette fois, comme le prescrit le Code ésotérique, « sans que le roi y batte le rythme *igihubi* ». Seul « le tambour des saluts salue[3] ». Le retour à la normalité du code acoustique s'effectue donc alors.

Cette fonction muette des quatre tambours dynastiques est clairement exprimée dans la voie de l'abreuvage. Mutara (ou Cyirima) se voit présenter à deux reprises les tambours dynastiques « sans qu'il puisse les battre[4] ». En revanche, durant cette période d'intenses préparatifs, le tambour des saluts n'est soumis à aucune contrainte ; le Code stipule en effet : « On fait les présentations au roi le matin et on le salue quant il le désire. On lui fait les présentations le soir et il se couche quand il le désire. Le rythme qu'on bat pour le coucher est l'*igihubi* ; le rythme qu'on bat

1. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 292.
2. *Idem,* pp. 265-271.
3. *Idem,* p. 275.
4. *Idem,* p. 101.

pour le lever est l'*igihubi*[1]. » Ce texte suggère que le rythme sacré est joué librement, au gré de la fantaisie du roi sur son tambour personnel tandis que l'on procède à la restauration ou au renouvellement des instruments dynastiques. On couvre alors tous les tambours dans le Rwanda « au moyen d'une peau de vache, de mouton ou encore d'une écorce battue de ficus[2] », et un impressionnant silence règne pendant huit jours. Le neuvième jour enfin, le roi participe à la consécration des nouveaux tambours dynastiques. On les enduit du sang de taurillons et le roi bat quatre fois *igihubi* sur chacun d'eux[3]. Lorsqu'il s'apprête à franchir la rivière Nyabarongo, ces objets prestigieux lui sont présentés, à deux reprises, « sans que celui-ci y batte le rythme *igihubi* », alors que « le tambour des saluts salue[4] ». Sur l'autre rive, le roi se trouve à deux reprises encore en présence des tambours dynastiques qui restent muets[5].

Nul commentaire ne permet d'interpréter cette rythmique secrète qui ressemble à une pièce de John Cage où domine le silence. On aperçoit cependant que le tambour personnel du roi a la faculté de régler le temps à sa fantaisie au moment où s'opère le passage d'un cycle à l'autre. En revanche l'intervention des tambours dynastiques est minutieusement réglée.

Leur voix prépare un changement de lieu. Le roi va prendre possession de la seconde partie du pays, il élargit l'espace rituel. Les tambours mettent en relation deux territoires qui jusqu'alors étaient disjoints. Mutara le roi vacher demeure en effet confiné dans la première partie du pays jusqu'à l'accomplissement de la voie de l'abreuvage. Le silence généralisé qui prépare cette intervention musicale est analogue à celui qui règne à la fin du mois

1. *Idem* p. 125. Nous rectifions ici délibérément la transcription proposée par ces auteurs qui offrent de substituer dans le texte original qui leur est parvenu le terme *igihugu* au mot *igihubi* ; nous restituons ainsi la version initiale présentée par Kagame, 1947, p. 384.
2. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 125.
3. *Idem*, p. 127.
4. *Idem*, p. 133 et p. 135.
5. *Idem*, p. 137 et p. 139.

lunaire *gicurasi* : dans un cas comme dans l'autre, seul le tambour des saluts est battu.

Les tambours dynastiques, symboles de la présence muette de la lignée royale, interviennent donc dans trois rites de passage ;
1. le rite agraire, qui marque le passage d'une saison à l'autre, de la disette à l'abondance,
2. le rite d'intronisation, transition d'un règne à l'autre,
3. le rite séculaire de l'abreuvage, transition d'un cycle historique à un autre.

Pierre Smith a bien montré que ces rites constituent autant de ripostes à des crises de périodicité différente[1]. On constatera que, selon le cas, les tambours mettent fin efficacement à la disjonction du ciel et de la terre, de l'élevage et de l'agriculture, de l'homme et de la femme, de la moitié occidentale et de la moitié orientale du pays. Mais il faut analyser encore deux rites de passage occasionnels.

Lorsque l'ennemi héréditaire, le roi du Burundi meurt, le Rwanda est en danger. Le roi et la reine-mère doivent se cacher en un lieu secret pour se dérober aux atteintes de l'adversaire. Le retour triomphal des souverains est salué par les tambours dynastiques[2]. Cette réapparition est somme toute équivalente à une réintronisation. En effet l'éclipse momentanée du roi et de la reine-mère s'accompagne d'une période d'abstinence sexuelle, comme le deuil royal. C'est donc bien à nouveau la fin de la disjonction de l'homme et de la femme qui se trouve soulignée par cette vigoureuse démonstration sonore. On pourrait même dire qu'en cette occurrence, les tambours dynastiques sonnent le passage de l'homosexualité stérile à la vie sexuelle féconde. Le texte de la « voie de la cachette » précise en effet qu'au cours de leur retraite, « le roi ne dort plus avec une femme : il dort avec un jeune garçon » ; quant à la reine-mère : elle « part avec une femme ; c'est avec celle-ci qu'elle dort[3] ».

1. Smith, 1979.
2. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 195.
3. *Idem*, pp. 193 et 195.

Enfin, les tambours dynastiques saluent le roi au retour d'une expédition de chasse. La vénerie royale est rigoureusement réglementée par le Code ésotérique. Les tambours dynastiques sont présentés au souverain avant le départ de l'expédition et la « voie de la chasse » stipule expressément qu'ils demeureront muets[1]. Un ritualiste frappe d'un coup de baguette un tambour spécifique, introduit par le roi guerrier Kigeri III[2]. En revanche les chasseurs sont accueillis au retour de l'expédition par le rythme *igihubi,* battu sur les tambours dynastiques[3]. Le roi effectue alors une copulation, assimilée à une « chasse rituelle[4] ». La voix des tambours, qui marque la transition entre la chasse réelle et cette chasse métaphorique (entre la mort et la vie), a exactement la même fonction que dans le rite d'intronisation, dans la voie de la cachette ou dans la voie du *gicurasi* : elle met fin à la séparation des sexes. Elle réinstaure la fécondité. Il était rigoureusement interdit aux femmes de toucher aux armes de leur mari, de participer de quelque façon que ce soit à la violence meurtrière de la guerre ou de la chasse[5]. Nous verrons même que la chasse est source de dangers pour la femme. C'est bien la fin de cet état de choses, le retour au foyer, que saluent les tambours dynastiques au terme de cette partie de plaisir périlleuse.

Le chasseur quitte le monde culturel, pour s'aventurer dans la nature, où il risque de se perdre. C'est ce que nous allons montrer à présent, en reprenant l'un de nos premiers mythes dont nous n'avons pas épuisé la signification : M 35.

1. *Idem,* p. 39.
2. *Idem,* p. 488.
3. *Idem,* p. 41.
4. *Idem,* p. 293.
5. Smith, 1970 b, p. 1392 ; Bourgeois, 1956, p. 214.

CHAPITRE V

Le roi chasseur

La chasse est l'un des thèmes dominants de la geste de Gihanga, le Fondateur, premier « roi de la ceinture » (M 35). Le « chasseur » (Muhigi), tel est encore le nom secret du mystérieux Samukondo (Nombril), le dernier souverain de la même série dynastique[1].

Cette figure symbolique nous est familière : c'est un chasseur qui apporte aux Luba et aux Lunda les principes nouveaux de la royauté sacrée *(Le roi ivre)*. Nous allons montrer que la même thématique est en jeu dans M 35. Héros culturel sans cesse en mouvement, poursuivant inlassablement le gibier, Gihanga est à la recherche d'une royauté terrestre. Il arrive d'abord au Burundi où il met son talent de chasseur au service du souverain local. Il décore avec art la peau des bêtes sauvages qu'il abat, et les offre au roi. Il ne tarde pas à recevoir en mariage la fille de son hôte. Mais celle-ci demeure stérile pendant trois ans. Lassé de cette longue attente, Gihanga entreprend alors une nouvelle pérégrination avec son épouse. Poursuivant un mystérieux animal *(ingabe)*, il surgit frénétiquement dans l'enclos de Jeni, le roi renge. Celui-ci a été averti par les devins qu'il perdrait son trône si sa fille se mariait. Jeni commence par refuser à Gihanga la bête qu'il traque avec tant d'impudence dans son propre domaine. Il lui refusera plus tard sa fille en dépit des cadeaux par lesquels Gihanga tente de l'amadouer. Le nom de

1. Kagame, 1972, p. 53.

l'animal mérite l'attention. La racine *-gabe* désigne le pouvoir royal. C'est bien une quête de la royauté que Gihanga entreprend.

Pierre Smith a fort bien vu qu'en « ceinturant » le Rwanda, Gihanga délimite l'espace du futur État[1]. On observera en outre qu'en chassant, ce héros nomade parcourt un espace de brousse qui appartient en propre au plus ancien ancêtre céleste de la dynastie : Nkuba la Foudre. Les antilopes sont les vaches du roi d'en haut, il les abreuve de pluie et les nourrit[2]. Un apologue que l'on lira comme une variante de M 43 nous apprend que jadis Foudre vivait sur terre avec ses frères Lion, Léopard, Buffle, Éléphant, Hyène, etc. Il dut renoncer à combattre Mort et s'exila au Ciel[3]. L'intérêt particulier du récit est double. Non seulement Foudre vit dans l'intimité des animaux sauvages, mais encore sa mère est désignée comme Nyira-Gihanga, c'est-à-dire « Mère de Gihanga ». Ce glissement sémantique n'est pas fortuit. Il institue un lien de parenté direct entre Foudre et son lointain descendant, en mal de royauté terrestre. Si Foudre règne à la fois au ciel et sur la nature, Gihanga de son côté est un maître du gibier. Il transformera plus tard les vaches sauvages issues d'un lac en bétail domestique. Il leur impose le passage de la nature à l'ordre culturel. Ce chasseur impénitent est aussi le premier Artisan, le maître des arts des feux ; il introduit une civilisation supérieure.

La complexité du personnage naît de cette double appartenance symbolique. A la cour du Burundi, comme auprès du roi Jeni, il partage son temps entre la chasse et la forge qu'il invente. On se souviendra ici que le premier marteau a une origine céleste. Il s'est échappé des mains de Kigwa, fils bâtard de Foudre, alors que celui-ci s'efforçait de se frayer un chemin vers la terre (voir p. 122). Chasseur ou forgeron, Gihanga ne cesse de s'affirmer comme créature céleste, bien qu'il soit le premier ancêtre fortement enraciné. Son père Kazi (petite racine) fut le premier des Nyiginya à épouser une princesse zigaba autochtone.

1. Smith, 1970 a, p. 13.
2. Smith, 1975, p. 50.
3. Pagès, 1933, pp. 102-103.

M 35 introduit une subtile dialectique entre la chasse et la forge. Une chasse outrancière vient de mener notre héros jusque dans l'enclos du roi Jeni, comme s'il n'y avait pas de frontière entre la nature et la culture. L'animal traqué est un symbole de la royauté, mystérieuse puissance que les souverains détiennent sur la nature. Mais cette quête est excessive. C'est ce que les devins qui accompagnent Gihanga lui laissent entendre. Ils disent au chasseur impétueux : « Rien à faire, construis une forge et forge[1]. » Devenu forgeron, le chasseur offre les produits de son art à Jeni, qui le prend à son service. C'est alors que Nyamususa, la fille du roi renge lui fait des avances. Elle dépêche auprès de l'étranger une servante, chargée de lui demander des bracelets et des alênes. Séduite par les présents que Gihanga s'empresse de fabriquer pour elle, la princesse ne tarde pas à s'unir à lui en cachette. La jeune fille est enceinte et les devins de Gihanga s'alarment. Ils lui recommandent de quitter les lieux. Condamnée à mort par son père, Nyamususa réussit à échapper à ses bourreaux en compagnie d'une servante. Elle rejoint son amant au Buhanga. La scène qui décrit les retrouvailles est bien singulière. Gihanga est en train de forger et il feint de ne pas remarquer sa présence. Les devins surgissent et lui enjoignent de déménager sa forge. Il rentre précipitamment chez lui. Le soir même il « épouse » sa maîtresse.

Que signifie cette double intervention de la forge ? Dans un premier temps, les produits féminins de l'activité métallurgique (bracelets et alênes) sont des instruments de séduction. Ils permettent au héros de s'approcher d'une princesse qui détient le principe de la royauté terrestre, alors que la chasse violente de l'animal *ingabe* y faisait obstacle. Dans un second temps, au contraire, lorsque Gihanga se trouve face à la jeune fille enceinte, le travail du forgeron s'avère dangereux.

Interrogeons les croyances populaires. La forge y apparaît comme un lieu ambivalent. On y amène en secret l'épouse récalcitrante pour réchauffer ses sens[2] ; mais il est en principe interdit aux

1. Coupez et Kamanzi, 1962, p. 73.
2. Lestrade, 1972, p. 40.

femmes de passer à proximité d'un atelier en activité : les Rwandais établissent en effet une opposition entre la fécondité féminine et le principe destructeur qui s'attache aux instruments de fer[1]. Les femmes doivent s'abstenir rigoureusement de toucher à une arme quelconque. Le seul instrument métallique qu'elles sont autorisées à posséder est l'alêne car la vannerie est une activité féminine[2]. Cependant, lorsque l'accouchement est laborieux, on fait appel au forgeron[3]. En outre, durant la période de réclusion qui lui est imposée après la délivrance, la mère doit se munir d'une faucille et d'un coutelas lorsqu'elle éprouve la nécessité de quitter la hutte[4].

La forge présente donc, comme la chasse, un caractère bénéfique (associé à la fécondité) et un caractère excessif (associé à la mort). La conjonction de la femme et du forgeron n'est positive qu'en deux circonstances : lorsqu'il s'agit de favoriser l'acte sexuel ou l'accouchement. La gestation, en revanche, introduit entre eux une incompatibilité.

Les Rwandais établissent la même antinomie entre la chasse et la grossesse qu'entre celle-ci et le travail du forgeron : une croyance populaire affirme qu'une femme enceinte rend la chasse de son mari infructueuse[5]. Mais le roi semble puiser dans la vénerie de nouvelles énergies fécondantes. Poursuivant le gibier, Gihanga entreprend une quête matrimoniale. Le Code ésotérique qui réglemente la chasse royale jette sur cette question d'intéressantes lumières. Le rituel commence par imposer au roi chasseur des restrictions. Il est interdit au souverain de s'attaquer à l'éléphant, au lion et au léopard[6]. Ces animaux figurent précisément parmi les frères de Foudre dans le récit que nous rapportions plus haut. En s'aventurant dans l'espace de brousse, le roi d'en bas quitte véritablement son propre royaume (l'espace cultivé) ; il dispute à Foudre son bétail (les antilopes) et il risque de rencontrer les frères animaux du

1. *Idem.*
2. Smith, 1970 b, p. 1 382.
3. Bourgeois, 1956, p. 123.
4. *Idem,* pp. 147 et 154.
5. *Idem,* p. 213.
6. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 41.

roi d'en haut, qui règne sur la nature sauvage. La chasse est donc, d'un certain point de vue, pour le roi, une transgression. Comme Gihanga en quête de femmes et de royauté, le roi traverse, lorsqu'il chasse, un espace céleste qui ne lui appartient qu'en vertu d'une filiation bâtarde.

La « voie de la chasse » comporte une disposition curieuse. Le roi ne peut utiliser ni les grosses flèches ni la lance rituelle qualifiée de Nsinzumusazi[1]. En revanche, lorsqu'il revient de l'expédition il « célèbre rituellement la chasse avec ladite lance et ladite flèche[2] ». D'Hertefelt et Coupez éclairent ce texte énigmatique : le souverain accomplit alors une copulation[3].

Le rituel oppose clairement à la chasse réelle une chasse métaphorique, accomplie au retour de l'expédition. La première exclut les armes que la seconde autorise. Les grosses flèches associées à la copulation comportent évidemment une connotation phallique. Le Code ésotérique se contente de dire qu'il ne faut pas qu'« elles finissent dans la brousse ou que les animaux les emportent dans leur fuite[4] ». Mais cette explication doit être située dans le contexte topologique du mythe de Gihanga. D'Hertefelt et Coupez n'hésitent pas à affirmer que le rituel se rattache à notre héros, introducteur de l'art cynégétique[5].

Voyons les choses de plus près. La partie de chasse de Gihanga est une quête matrimoniale contrariée, marquée par la stérilité de la première épouse ; en arrivant chez Jeni, notre héros doit mettre fin à une chasse excessive et s'adonner au travail de la forge pour séduire en secret une jeune fille. Or le Code ésotérique prescrit qu'après la chasse réelle, le roi se verra présenter les symboles forgerons de la royauté, les « marteaux » dynastiques, lorsqu'il pénètre dans l'enclos qui a été ménagé pour lui. Quittant l'espace sauvage où son pouvoir fécondant aurait pu se perdre, rentrant

1. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 41.
2. *Idem*, p. 43.
3. *Idem*, p. 293.
4. *Idem*, p. 41.
5. *Idem*, p. 18.

dans l'espace culturel, le souverain se retrouve dans la même situation que Gihanga dans M 35 : il s'unit à une femme. Il prolonge la chasse sur un plan symbolique. Il effectue un rite de passage qui le réinvestit du principe de la fécondité. Il manipule les grosses flèches et la lance rituelle. Les armes les plus redoutables se voient ainsi curieusement transformées en symboles sexuels dans la chasse métaphorique.

Il existe à cet égard d'évidentes homologies entre la chasse et le travail de la fonte. Les femmes, et singulièrement les femmes menstruées, doivent s'écarter du fourneau[1]. La veille de l'opération, les forgerons, leurs fils et tous ceux qui manieront les soufflets, ne peuvent avoir de relations sexuelles. En revanche les fondeurs doivent effectuer une copulation rituelle après le travail. Avant et pendant la fonte, les sexes sont séparés comme ils le sont durant la chasse : au terme de chacune de ces activités, ils doivent se réunir à nouveau rituellement.

La chasse et la forge entretiennent donc des rapports ambigus avec la fécondité. Chasseur et forgeron, Gihanga rencontre d'abord une femme stérile, ensuite une épouse extraordinairement féconde. Pour conquérir celle-ci, il doit mettre fin à une chasse extravagante, il est contraint d'installer son atelier, d'où les femmes, en principe, doivent s'écarter ; c'est de ce lieu interdit que sortent cependant les instruments de séduction. Lorsqu'il retrouve plus tard la jeune femme enceinte, il quitte précipitamment la forge pour consacrer rituellement son mariage. De l'ensemble de ces événements l'on peut conclure que, dans le mythe de Gihanga, la chasse et le travail du forgeron constituent deux ouvertures successives et complémentaires vers la fécondité ; mais ces deux activités sont incompatibles avec la grossesse.

Dans un essai stimulant portant sur l'ensemble de l'Afrique centrale, Pierre de Maret met en lumière l'homologie entre les rôles procréateurs de la femme et du fondeur[2]. Leur « travail » se situe au point d'articulation de la nature et de la culture. Dans la fonte le

1. Bourgeois, 1957, pp. 539-540.
2. Maret, P. de, 1980.

forgeron est comme une parturiente. Au Rwanda plus précisément, la femme qui vient d'accoucher peut se saisir des instruments de fer qui lui sont normalement interdits ; après avoir produit le fer, loin des femmes, le fondeur doit s'unir à son épouse. Ce qui peut se lire ainsi[1] :

	Nature		*Culture*
Avant le travail :	Fer //	Femme	Forgeron // Femme
Pendant le travail :		Femme =	Forgeron
Après le travail :	Fer ∪	Femme	Forgeron ∪ Femme

Le mythe de Gihanga appelle cependant une adaptation de cette formule. L'activité de la fonte n'y est jamais évoquée, mais seulement la fabrication des objets métalliques. Les parures sont l'instrument même de la conjonction de la femme et du Forgeron qui la féconde en secret. Cette rencontre fait précisément de Gihanga le représentant par excellence de la fécondité et de la richesse. Mais ce roi pacifique est expressément décrit par ailleurs comme un producteur de lances et de flèches, objets qui constituent autant de menaces pour la fonction reproductrice de la femme. C'est en cela que réside la contradiction de Gihanga. C'est dans cette ambiguïté de la forge que l'on cherchera aussi l'explication des deux mariages successifs du héros ; avec une femme stérile d'abord, qui mettra au monde tardivement un fils (Gafomo) qui interrompt par ses cris l'afflux de richesse bovine ; avec une femme prolifique ensuite. Il est remarquable que les cris *(-rúurú)* que pousse Gafomo appartiennent en propre aux guerriers qui sonnent ainsi l'alarme. Le fils stupide de la première épouse menace la fonction économique de la royauté, il met fin à la conjonction de la nature et de la culture, signifiée par l'apport des vaches sauvages. En revanche, la rencontre du Forgeron et de la seconde épouse, attirée vers lui par la beauté des objets de fer et de cuivre, est l'acte fondateur même de la royauté, en un lieu où la forge articule la nature et la culture.

1. *Idem*, p. 276.

Lorsque les ritualistes *abiru* effectueront un partage entre la fonction mystique et la fonction militaire de la royauté, ils prendront soin d'interdire aux rois du feu, Yuhi, représentant par excellence de Gihanga, de forger tout instrument tranchant : lances, flèches, rasoirs, poinçons, alênes. Les grelots, symboles de fécondité, sont au centre de la « voie du feu » (voir p. 167).

Gihanga ne cessera jamais de chasser. Mais dans l'espace symbolique qu'il traverse, l'invention de la forge l'emporte sur les vertus de la chasse. A l'inverse de la chasse, activité errante, la forge implique la sédentarisation. Gihanga se fixera finalement au Buhanga, où se situent les nombreux lieux rituels associés à son nom. Le passage de la chasse à la forge connote la naissance d'une nouvelle civilisation, fondée sur l'enracinement et la pratique des arts du feu.

Le choix de cette région est pleinement signifiant. C'est à Gipfuna, au Buhanga, que chut le marteau dont Kigwa s'est servi pour percer la voûte céleste. A cet endroit débouche une rivière souterraine caractérisée par un débit extrêmement régulier, même en saison sèche. Elle jaillit avec force du sol car sa source se trouve sur les sommets du volcan Karisimbi. C'est là que Gihanga se serait emparé des vaches sauvages, créatures aquatiques[1]. C'est là aussi qu'il aurait intronisé le premier tambour dynastique[2]. A Gipfuna le mythe de Kigwa s'articule au mythe de Gihanga dans une synthèse remarquable sous le signe du marteau de forge. Le Buhanga est un haut lieu rituel. La cruche neuve où le roi Yuhi allumera le nouveau feu sacré toutes les quatre générations provient de cette région, où l'eau et le feu, la terre et le ciel se conjuguent pour assurer la prospérité et la fécondité.

Les marteaux du roi

Tambours et marteaux dynastiques sont renouvelés toutes les quatre générations par le roi pacifique qui inaugure un nouveau

1. Coupez et Kamanzi, 1970, p. 51.
2. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 457.

cycle sous le nom de Mutara ou Cyirima. Les objets rituels que le Code ésotérique qualifie de marteaux *(nyundo)* n'ont guère l'aspect des masses à frapper qui portent le même nom. Ils se présentent comme des morceaux de fer aplatis, longs de 50 cm environ, auxquels se rattachent deux branches latérales recourbées[1]. Le Code ésotérique en énumère six. Ils sont fabriqués au cours de la voie de l'abreuvage et présentés au souverain chaque fois qu'il se rend solennellement dans une habitation royale[2]. En outre deux petits « marteaux » appelés *Imiyobora* accompagnent le roi dans tous ses déplacements[3].

Bourgeois a photographié le « marteau » qualifié de *Nyarushara* ; il présente une paire de seins ; son nom n'a pas été éclairé par les commentateurs. Il s'agit sans doute du symbole forgeron le plus important de la royauté car la voie de l'abreuvage prescrit de le fabriquer en premier lieu[4]. Bourgeois et Lestrade s'accordent à dire que le marteau Nyarushara est conservé en permanence près de la couche royale[5].

Les autres « marteaux » fabriqués lors de la voie de l'abreuvage sont, dans l'ordre : Nyamigisha, marteau du « bien-être[6] » ; Mpeteyinka, « je recommence pour les vaches[7] » ; Nshinjamahugu, « je confonds les pays étrangers par mes témoignages[8] » ; Nunguyurwanda, « j'élargis le Rwanda[9] » ; Nyamvura, « qui a des pluies[10] ». L'ensemble de ces noms se réfère à la fonction magico-économique de la royauté. La forge royale est en effet d'abord, depuis Gihanga le pacifique, le haut lieu de la prospérité et de la fécondité.

1. *Idem*, p. 291.
2. *Idem*, p. 461.
3. *Idem*.
4. *Idem*, p. 103.
5. Lestrade, 1972, p. 36 ; Bourgeois, 1956, p. 166.
6. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 481.
7. *Idem*, p. 470.
8. *Idem*, p. 479.
9. *Idem*.
10. *Idem*, p. 482.

Il existe trois traditions relatives à l'origine du marteau Nyarushara. Une brève note de Bourgeois l'attribue à Gihanga en personne[1]. Ou bien son doublet, Samukondo le chasseur, en serait l'auteur[2]. Ou encore, c'est le puissant magicien hutu Mashira, grand faiseur de pluie, qui aurait fait fabriquer cet instrument par un forgeron habile, sur ses instructions, pour permettre à son beau-père, le roi Mibambwe Mutabazi, de mettre les envahisseurs nyoro en fuite[3].

Le thème du roi-forgeron mériterait d'amples développements. Il apparaît ailleurs dans le monde bantou. C'est la possession d'un marteau de forge magique qui qualifie notamment le prétendant à la royauté dans un mythe kuba (*Le roi ivre*, M 13). Rappelons-en brièvement le contenu narratif. Plusieurs chefs rivaux décident de recourir à l'oracle pour mettre fin à leur querelle. On décide que chacun d'entre eux lancera son marteau dans un lac. Le pouvoir appartiendra à celui dont l'instrument flottera sur les eaux. L'un des compétiteurs eut recours à la ruse. Il fit confectionner un marteau en bois très léger, recouvert d'une mince plaque de fer et de cuivre ; mais la sœur de ce prétendant déroba l'objet pour le donner au chef bushong, qui sortit vainqueur de l'épreuve. Une série de prodiges suscités par la magie des pygmées se déroulèrent lorsque le futur roi lança le marteau dans l'eau. La participation des pygmées à cette légitimation de la royauté est d'autant plus remarquable que nous la retrouvons dans un mythe rwandais. M 38 *bis* nous a appris, en effet, qu'un pygmée, un Twa, conserve le marteau de forge royal durant la grande crise qui marque la mort de Ndahiro Cyamatare et la prise de pouvoir d'un imposteur, Nsibura. Il le transmet à Ruganzu Ndori, maître des eaux terrestres et célestes, en réitérant l'exploit de Kigwa, perceur de roche (voir p. 65).

Nous nous trouvons donc en présence d'un problème considé-

1. Bourgeois, fiche accompagnant la photo n° 2438, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren.
2. Lestrade, 1972, p. 36.
3. Pagès, 1933, p. 494.

rable. Selon Lestrade, le marteau ancestral légué à ses descendants par Ruganzu Ndori aurait été soigneusement soustrait aux investigations des chercheurs, vu son importance[1]. On notera aussi que F. Van Noten a exhumé de la tombe du roi vacher Cyirima II deux marteaux-enclumes en fer, dont l'un présentait des traces d'usure sur les quatre faces[2].

Les travaux de Marcel Griaule et Germaine Dieterlen nous ont révélé la position centrale du forgeron céleste comme héros civilisateur dans les cosmogonies d'Afrique occidentale[3]. Un champ de recherches comparatives immense s'ouvre devant nous. Nous le laisserons provisoirement en friche. On ne manquera pas cependant de noter que le forgeron mythique possède dans les civilisations maliennes étudiées par ces auteurs un pouvoir sur la pluie. Or un héros rwandais, Ruganzu Ndori, témoigne d'une même capacité magique après avoir retrouvé le marteau de ses ancêtres (M 38). L'un des instruments métalliques associés à la royauté rwandaise est qualifié de Nyamvura (« qui a des pluies »).

Gihanga et les rois chasseurs du Zaïre

Les aventures matrimoniales de Gihanga évoquent par plus d'un trait celles du héros chasseur que la geste de fondation de l'État luba (M 1) met en scène.

Mbidi Kiluwe, un prince céleste, descendu des montagnes de l'est, va à la rencontre d'un roi terrestre, Nkongolo, tout en poursuivant le gibier. Celui-ci lui donne ses deux sœurs en mariage. Mbidi finit par se quereller avec son beau-frère et il s'en retourne dans son pays natal, non sans avoir confié à ses épouses enceintes une flèche, en témoignage de sa paternité. La première épouse met au monde des jumeaux de sexe différent, la seconde un garçon,

1. Lestrade, 1972, p. 36. Cet objet a été déposé au Musée Royal de l'Afrique Centrale à Tervuren par Lestrade.
2. Van Noten, 1972, p. 24 ; pl. VIII.
3. Griaule, 1948 ; Dieterlen, 1965.

Kalala Ilunga. Héros-Foudre et grand guerrier, celui-ci se querelle avec son oncle maternel qu'il finit par tuer à la tête d'une armée nombreuse.

Mbidi le chasseur est un roi du feu, comme Gihanga ; le premier introduit l'usage rituel du feu, alors que le second invente la forge. Mais nous avons vu que Gihanga institue lui-même un feu sacré, qui brûle en permanence à la cour. Les deux héros entreprennent au loin une quête hyperexogamique, pour fonder une royauté terrestre. L'un et l'autre épousent deux femmes. Il existe entre leur statut respectif de curieuses correspondances. La première épouse de Gihanga est longtemps stérile ; l'unique fils qu'elle met tardivement au monde naît prématurément dans des circonstances dramatiques (M 35 *bis*) ; la seconde épouse, la fille du roi renge, au contraire, a de nombreux enfants ; l'aîné Kanyarwanda est l'ancêtre éponyme de la dynastie rwandaise, les autres fils fondent les royaumes voisins. Les données du mythe luba sont apparemment fort dissemblables. La fécondité de la première épouse est monstrueuse (gémellaire) et Kalala Ilunga, le fils unique de la seconde, parvient à éliminer son rival, Kisula, le jumeau balourd. Regardons-y cependant de plus près. Gafomo, le fils unique et tardif de la première épouse de Gihanga, est un étourdi que son père exile. Il se trouve donc disqualifié pour la succession au trône, comme Kisula dans le mythe luba. Ces deux héros au destin tragique méritent d'autant plus d'être rapprochés que leur naissance est marquée par une anomalie : une césarienne accidentelle dans un cas, la gémellité dans l'autre.

	1re épouse	*2e épouse*
M 1 (Luba)	jumeaux Kisula éliminé	Kalala Ilunga fils unique, successeur
M 35 et M 35 *bis* (Rwanda)	Gafomo, fils unique prématuré, exilé	nombreux fils, fondateurs du Rwanda et des royaumes voisins

La thématique rwandaise inverse les propositions luba. Gihanga comme Mbidi Kiluwe épousent (successivement ou simultanément) deux épouses caractérisées l'une par une fécondité faible, l'autre par une fécondité forte. Mais ces propriétés n'ont pas la même valeur dans les deux contextes. La fécondité forte est gémellaire, dévalorisée, dans un cas ; non gémellaire, elle est valorisée dans l'autre. Le fils unique de Mbidi Kiluwe lui succède, alors que l'héritier de Gihanga est l'aîné d'une série impressionnante de frères. Mais l'attitude des Rwanda et des Luba vis-à-vis des jumeaux est semblable. Les premiers les considèrent comme de mauvais augure, particulièrement s'ils sont de sexe différent[1]. Les seconds les qualifient d'« enfants du malheur ». Or la naissance prématurée et accidentelle de Gafomo, née d'une blessure mortelle infligée à sa mère, porte elle-même la marque du malheur. Devenu adulte, il tarira par ses cris funestes la source intarissable du bétail.

Gafomo, fils tardif d'une épouse longtemps stérile, et Kisula, jumeau balourd, sont donc parfaitement substituables l'un à l'autre. On ne viendra pas à bout de cette énigme en affirmant que l'épouse tragique, dont l'enfant est exclu de la succession, est après tout la fille du roi du Burundi, l'ennemi irréductible du Rwanda. Il faut encore expliquer pourquoi la fille du roi renge est fécondée en secret. Or la tension qui existe entre Gihanga, gendre abusif, et son beau-père, dépositaire de la royauté terrestre, reproduit le conflit qui se manifeste entre Mbidi et son beau-frère Nkongolo, roi autochtone. M 35 étale dans l'espace et dans le temps les deux mariages, concomitants mais marqués différemment, que Mbidi Kiluwe réalise au même endroit en tant que fondateur d'une nouvelle dynastie.

Si le lecteur veut bien se reporter au chapitre de *Le roi ivre* où nous traitons des prestiges de la chasse (pp. 203-205), il trouvera matière à de nouvelles réflexions. Les Lunda, voisins des Luba, attribuent aussi à un héros chasseur, Tshibinda Ilunga, l'origine de la royauté sacrée. Cet étranger, pourvoyeur de gibier, épouse

1. Lestrade, 1972, pp. 17-19.

d'abord une princesse stérile. Il reçoit d'elle plus tard une épouse féconde qui mettra au monde le successeur du roi-chasseur. Gihanga se trouve dans la même position que son homologue lunda, à cette différence près que l'épouse stérile et l'épouse féconde lui sont attribuées en des endroits distincts, où il s'attarde plus ou moins longtemps avant de fonder ailleurs son propre royaume.

On conclura que la problématique du roi-chasseur s'inscrit en Afrique centrale dans un vaste champ de transformations. Ce que nous appellerons la solution rwandaise participe à la fois des schémas luba (M 1) et lunda (M 20).

Quel est, dans ces divers contextes, le sens métaphorique de la chasse ? On aperçoit immédiatement le commun dénominateur : la fondation de la royauté sacrée. Dans tous les cas, un mariage hyperexogamique met en relation un prince errant, d'origine céleste, et une princesse chthonienne. Mais le destin du chasseur en quête d'établissement obéit à trois variantes topologiques. Le héros luba retourne au ciel après avoir apporté la fécondité, c'est son fils qui fondera la nouvelle dynastie. Le héros lunda s'installe définitivement à l'endroit où une princesse aimante mais stérile l'a accueilli. Gihanga quant à lui entreprend une quête matrimoniale contrariée qui le mène en divers lieux avant de fonder son propre royaume. Le passage de la stérilité à la fécondité exige dans le mythe rwanda un terme médiateur, apparemment absent ailleurs : la forge. La complémentarité de la chasse et du travail des métaux apparaît plus tard encore car Samukondo, le Nombril, se définit à la fois comme chasseur et forgeron. La tradition lui attribue l'un des plus importants symboles de fécondité, le « marteau » Nyarushara.

On s'étonnera de ne pas voir apparaître la forge dans la version luba du roi-chasseur (M 1). Les Luba étaient pourtant, depuis fort longtemps, de remarquables métallurgistes. L'association du roi et de la forge semble avoir échappé à l'attention de la plupart des chercheurs. Mais Womersley nous révèle qu'une partie du rituel d'intronisation était désignée par l'expression « frapper l'enclume » et une indication ancienne de Boterdael nous apprend que les marteaux étaient associés au pouvoir dans la chefferie de

Mulongo[1]. L'archéologue belge Pierre de Maret, qui attire mon attention sur ces données, vient d'établir que le marteau de forge était l'emblème d'autorité dès le IXe siècle de notre ère en pays luba[2]. Ce thème appelle assurément de nouvelles investigations.

On vient de voir que la chasse et la forge sont unies par des liens symboliques complexes dans la pensée mythique rwandaise. La forge enracine Gihanga, chasseur errant, alors que Mbidi Kiluwe, son homologue luba, retourne en son lieu d'origine céleste, après avoir introduit un nouvel usage du feu, mais non la métallurgie ; celle-ci est déjà donnée, elle ne fait l'objet d'aucun commentaire dans M1. En inventant la forge, Gihanga le chasseur transforme l'économie tout entière. L'action civilisatrice de Mbidi Kiluwe se situe sur un autre plan : il apporte de nouveaux usages de table, il fait passer une culture grossière à un stade supérieur.

Le chasseur et le guerrier

Il y a plus remarquable encore. Le héros chasseur qui apporte la fécondité chez les Luba comme au Rwanda précède l'arrivée du héros représentant la fonction guerrière. Mais cette fois le mythe rwandais retarde cet événement majeur. Ruganzu Ndori est un descendant lointain de Gihanga, alors que Kalala Ilunga est le fils même de Mbidi Kiluwe. On ne peut douter cependant que l'opposition entre un précurseur associé à la chasse, et un héros conquérant qui surgit dans le fracas des armes, ne soit fondamentale dans les deux cas. On se souviendra que le Code ésotérique fait alterner les fonctions guerrières et non guerrières des rois dans une histoire répétitive qui reprend en charge le discours mythique.

Kalala Ilunga, représentant luba de la fonction guerrière, présente de singulières affinités avec son homologue rwandais Ruganzu Ndori. L'un et l'autre s'exilent provisoirement à l'est avant de réapparaître comme guerrier triomphant. Le premier rejoint son père,

1. Boterdael, 1909, p. 8 ; Womersley, 1975, p. 82.
2. Maret, P. de, 1978.

qui a réintégré son pays natal, le second est envoyé par son père chez sa tante paternelle, au Karagwe. Ils doivent tous deux franchir une rivière au retour. Ce cours d'eau est une frontière critique entre l'est et l'ouest, entre le ciel et la terre. Kalala Ilunga s'est fait un allié du passeur d'eau ; il lui interdit de transporter sur l'autre rive son ennemi Nkongolo qui le poursuit avec ses troupes. Dans la geste rwandaise (M 38 *bis*), le passeur refuse d'abord de transporter Ruganzu Ndori, mais celui-ci use de sa puissance magique : le bracelet de cuivre que l'homme portait au bras s'enfonce dans sa chair et il obéit aussitôt au prince ; en outre le même passeur, exécutant la consigne de Ruganzu Ndori, refuse de laisser rentrer au Rwanda le messager venu annoncer au prince qu'il était temps d'accomplir son destin (M 38). Nous avons vu enfin que Ruganzu Ndori doit affronter par la ruse un python pour récupérer le tambour de ses ancêtres. (M 38 *bis*). Or Nkongolo, l'adversaire de Kalala Ilunga dans la geste luba, n'est autre que le python arc-en-ciel, représentant de la saison sèche. Kalala Ilunga, comme Ruganzu Ndori, sont, quant à eux, des foudres de guerre et les représentants de la saison des pluies. Nous avons indiqué précédemment d'autres rencontres étonnantes entre M 1 et 38 *bis* (voir pp. 84-85). Ajoutons deux dernières observations. Ruganzu Ndori parvient à sortir sans peine du souterrain où ses ennemis tentent de l'enfermer. Kalala Ilunga déjoue le piège de même nature que Nkongolo lui a dressé : celui-ci tente de le faire tomber dans une fosse recouverte d'une natte, mais Kalala Ilunga tâte le sol de sa lance. Il bondit alors comme une bête fauve au-dessus de l'assistance et se précipite vers la rivière qui lui assurera le salut. Si Kalala Ilunga se définit comme une créature insaisissable et rusée, le coureur le plus rapide du pays, Ruganzu Ndori, de son côté, traverse comme par magie rivières, lacs et souterrains, se moquant de ses poursuivants. Enfin nos deux guerriers présentent au plan cosmogonique une remarquable similitude. Ils sont tous deux les héros de la pluie, en vertu de leur filiation paternelle ; mais par leur mère, ils sont associés aux eaux terrestres. Ruganzu Ndori est le fils d'une princesse d'eau (M 39) et la tradition s'efforce de le présenter comme un maître légitime de la terre en le dotant d'une mère subs-

titutive singa, appartenant à un clan autochtone (voir p. 67). Le pedigree de Kalala Ilunga est encore plus transparent : son oncle maternel n'est autre que le roi autochtone Nkongolo, maître des eaux terrestres.

Le mythe luba comme la longue suite de récits « historiques » qui constituent la trame mythique au Rwanda se terminent donc par la mise en place de la fonction guerrière ; dans les deux cas son titulaire est le légataire universel du ciel et de la terre, l'héritier proche ou lointain d'un chasseur mystérieux. On ne peut douter que nous nous trouvions ici en présence d'un très vieil héritage de la pensée mythique bantoue. Nous allons découvrir bientôt d'autres similitudes entre Kalala Ilunga et un héros légendaire rwandais qui assure sur un mode caricatural la fonction guerrière de Ruganzu Ndori au sein d'un culte de possession.

La dernière chasse du « roi » Ryangombe

Le thème de la chasse apparaît en d'autres moments cruciaux de l'histoire mythique rwandaise. Mibambwe se met à chasser lorsqu'il décide d'épouser la mystérieuse princesse lointaine qui lui donnera un héritier d'origine céleste (M 36 *ter*). Nous avons décelé précédemment des relations structurales entre cette aventure matrimoniale hyperexogamique et celle de Gihanga (voir p. 150). C'est encore au cours d'une partie de chasse que Ruganzu Bwimba reconnaît la légitimité du fils que vient de lui donner son épouse, peu avant qu'il ne s'aventure en pays ennemi pour faire le sacrifice de sa vie (M 36).

Cette partie de chasse tragique, où le roi s'expose volontairement aux coups de l'adversaire, comme un vulgaire gibier, accentue l'opposition symbolique entre l'espace de brousse et le foyer domestique que nous avons dégagée en examinant le rituel de la vénerie royale (voir p. 183). Ruganzu Bwimba rompt délibérément tout lien familial en s'aventurant dans la nature. Non seulement il enfreint une interdiction solennelle de sa mère, mais encore il abandonne sa femme qui vient d'accoucher. Un messager vient lui rappeler qu'il

prend un risque considérable en s'adonnant à la chasse après les gésines. Bwimba accepte alors de faire venir l'épouse et l'enfant. Mais, pour confectionner un sac de portage (c'est-à-dire reconnaître sa paternité), il enfreint l'un des interdits du Code ésotérique : il tue un léopard. Il va ensuite au-devant de la mort.

Tout se passe comme si la dernière chasse du roi Ruganzu Bwimba rejouait à l'envers l'aventure de Gihanga, chasseur errant en mal d'établissement matrimonial. De nombreuses légendes fantastiques, dépourvues de signification magico-religieuse, nous apprennent que la poursuite du gibier est une aventure pleine de menaces. Celui qui s'y adonne avec frénésie ignore l'ordre familial et culturel. Il risque, en fin de compte, d'y trouver la mort, comme Bwimba. Pierre Smith a bien mis en lumière le caractère commun à tous ces récits : la chasse est le lieu d'une outrance, réduisant au minimum l'écart entre nature et culture[1].

La plus importante de ces légendes relève incontestablement de l'ordre mythique : elle se trouve au fondement d'un culte initiatique de possession, le *kubandwa*. Ses adeptes honorent les esprits *Imandwa*, dont le chasseur Ryangombe est le « roi ». La mort tragique de ce héros « sauveur » est, nous le verrons, un décalque pur et simple, de la dernière chasse du roi Ruganzu Bwimba.

De tous les héros littéraires, dynastiques ou religieux de la tradition orale rwandaise, Ryangombe est le plus outrancier. Ce personnage, qui n'a aucun lien de parenté avec les Nyiginya en dépit du titre royal que lui confèrent ses fidèles, fait une apparition fulgurante au Rwanda, au début d'un long récit « historique » relatif aux exploits militaires de Ruganzu Ndori. Nous l'examinerons bientôt.

La situation officielle du culte qu'il instaure est singulière. Une disposition constitutionnelle écartait du trône tout prince qui aurait été initié au *kubandwa*. Cette exclusion cependant ne concernait pas la future reine-mère. Un pontife subalterne représentait le souverain au cours de diverses cérémonies, qui requéraient l'intervention de Ryangombe dans le rituel royal[2]. Mais ce n'est qu'au

1. Smith, 1975, p. 70.
2. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 295.

XVIIIe siècle que le *kubandwa* fut officiellement reconnu à la cour[1]. Ce culte, révolutionnaire à bien des égards, connut surtout un grand succès dans la masse paysanne et l'on ne s'étonnera pas d'apprendre que le collège des *impara*, officiants de Ryangombe à la cour, était « des gens d'origine modeste », Hutu ou Twa ; la dignité de « roi » des Imandwa, quant à elle, était réservée à une famille tutsi[2]. C'est sans doute pour mieux contrôler ce pouvoir marginal que le roi Rwabugiri, qui régna à la fin du XIXe siècle, nomma l'un de ses fils à cette fonction[3].

Une version simplifiée du mythe, recueillie par Coupez et Kamanzi de la bouche d'un compagnon de l'ancien roi Yuhi Musinga, déposé en 1931 par le pouvoir colonial belge, radicalise l'antagonisme profond de la royauté mystique de Ryangombe et du pouvoir légitime : « Il (Ryangombe) a attaqué Ruganzu. C'était un ensorceleur redoutable. Ruganzu se montre plus malin que lui en lui mariant sa fille appelée Nyanzige. Au moment où Ryangombe se réjouit d'être le gendre du roi, on l'attaque et on le tue[4]. » Le narrateur, qui expose évidemment le point de vue de la cour, et non celui des initiés, qualifie expressément Ryangombe d'étranger : il le présente comme un membre du clan dynastique du Nkole, un Hinda.

Les initiés, hommes et femmes, quelle que soit leur condition, sont les « enfants d'Imana ». Ryangombe se pose en effet en médiateur universel entre Dieu et les hommes. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre qu'il gouverne le Rwanda de concert avec le roi. Mais il existe une différence fondamentale entre les allégeances requises par ces deux souverains. Conçue sur le modèle même de l'intronisation, l'initiation au culte de Ryangombe est ouverte à tous les postulants quel que soit leur statut social. C'est l'une des raisons pour lesquelles nous avons proposé d'interpréter le *kubandwa* comme protestation mystique de la paysannerie

1. Vansina, 1962, p. 70.
2. Lacger, L. de, 1939, p. 296.
3. *Idem* ; Pagès, 1933, p. 359.
4. Coupez et Kamanzi, 1970, p. 69.

hutu contre l'ordre tutsi[1]. Pour les hommes et les femmes de tout rang possédés par l'esprit d'un compagnon de Ryangombe, le lourd édifice des castes, l'aliénation socio-économique cessent d'exister, le temps d'un rêve éveillé. Ryangombe, incarné lui-même par l'un des initiés de rang supérieur, est un souverain pleinement autonome. Le culte tout entier est un théâtre liturgique où les acteurs-initiés s'identifient à la petite société libre et turbulente que forment autour du roi Ryangombe, ses parents, ses serviteurs et ses amis, tous qualifiés d'*Imandwa*.

Mais l'entrée des postulants, *hic et nunc*, dans ce royaume onirique porte la marque de la transgression. Le premier degré de l'initiation est une nouvelle naissance qui comporte des épreuves humiliantes ; le candidat est obligé de renier les règles de pudeur familiale, qui sont très strictes au Rwanda ; il est souillé d'urine et d'excréments. Ce retournement des valeurs est purement instrumental, car le rite, désigné du terme *kamesero*, le « lavoir », est censé « sauver le néophyte de la condition profane[2] ». La seconde étape de l'initiation (« le retour au siège » de Ryangombe) s'accompagne de l'octroi d'un puissant talisman. La rupture symbolique des liens familiaux profanes s'accentue (bien que le culte s'exerce toujours à l'intérieur du patrilignage) ; l'initié confirmé, qui a reçu un nouveau nom, s'empare de la nourriture et de divers objets qu'il trouve dans la maison paternelle et il offre le produit de ce pillage à l'officiant qui personnifie Ryangombe. Il lui présente aussi un régime de bananes qu'il va couper dans la bananeraie d'un voisin. Ryangombe s'extasie alors de sa virilité nouvelle[3].

Ce comportement rituel se conforme aux données du mythe fondateur. Ryangombe, et surtout son fils Binego, se présentent comme des aventuriers en rupture de ban, ne respectant aucune règle du jeu social. Et cependant, Ryangombe mourut en roi « sauveur » *(umutabazi)*, comme Ruganzu Bwimba. Il institua dans l'au-delà un royaume merveilleux, au sommet du volcan Karisimbi, où

1. Heusch, L. de, 1966, chap. III.
2. D'Hertefelt, 1962, p. 84.
3. Heusch, L. de, 1966, pp. 183-192.

les heureux élus passent leur temps à chasser, boire et fumer en compagnie des *Imandwa*, en contraste avec la terne vie *post mortem* réservée aux ombres des non-initiés. De ce point de vue cette société religieuse à mystères peut être considérée comme une religion de salut.

Je me contenterai de présenter ici sous une forme synthétique les diverses variantes du mythe fondateur, sans oublier celle que nous a donnée récemment Pierre Smith et que je n'avais pu utiliser au cours de l'analyse que j'avais entreprise en 1966[1]. Les versions précédentes sont dues à Arnoux, Johanssen, Pagès, Coupez-Kamanzi[2].

M 46 : VIE ET MORT DE RYANGOMBE, « ROI » DES IMANDWA

Selon la version Coupez-Kamanzi, Nyira-Ryangombe mit au monde deux enfants : Ryangombe et Mpumutumucuni. Les deux frères, devenus adultes, s'engagèrent dans une longue partie de trictrac, dont l'enjeu était l'ensemble de leurs biens (ou, selon Arnoux, la royauté, symbolisée par la queue de lièvre). La version Smith n'établit aucun lien de parenté entre Ryangombe et son rival. L'un et l'autre s'étaient intronisés eux-mêmes, ils étaient également rois. L'adversaire de Ryangombe est un dangereux magicien et sa mère le met en garde. Avant d'engager la partie, il va consulter une femme devin avec qui il couche, car « il aime trop les vagins ». Celle-ci lui annonce qu'une femme qu'il a jadis délaissée, Nyira-Kajumba, est sur le point de lui donner un fils, Binego, qui saura le tirer d'embarras.

Dans la version Arnoux, Ryangombe part consulter de jeunes bergers, après avoir perdu la première manche. Il suit leurs conseils et se présente chez une jeune fille ; il jette sur ses épaules une peau de chat sauvage. Il est accueilli avec méfiance par les parents de celle-ci, alors qu'il multiplie ses exigences. Il finit par cracher une gorgée de lait sur la jeune fille (acte rituel du mariage) et proclame qu'il l'a épousée. Il est poursuivi par son beau-père, dont il n'a pas demandé le consentement. Il

1. Smith, 1975, pp. 232-261.
2. Arnoux, 1913, pp. 754-774 ; Johanssen, 1925, pp. 14-25 ; Pagès, 1933, pp. 626-634 ; Coupez et Kamanzi, 1962, récit n° 15.

passe la nuit avec la fille et convoque la famille le lendemain ; il exige que le fils qui naîtra de ses œuvres soit appelé Binego.

Épouse forcée et abandonnée, Nyira-Kajumba accouche d'un enfant merveilleux après une naissance retardée. Le futur enfant réclame dans le ventre de sa mère de venir au monde pour voler au secours de son père ; il exige dès sa naissance les armes que celui-ci a abandonnées (Smith).

Binego grandit extraordinairement vite. Il se montre très violent. Il massacre le bétail confié à sa garde et tue son oncle maternel qui osait protester. Il commet encore quelques autres crimes, alors qu'il chemine avec sa mère, à la recherche de son père (Arnoux). Selon la version Smith, Binego dès sa naissance réclame le chien laissé par son père et part chasser en compagnie de ses oncles maternels. En route ceux-ci décident de l'abandonner. Mais grâce au flair du chien, Binego retrouve le chemin de la maison. Il exige immédiatement que sa mère l'accompagne à la recherche de son père et extermine ses oncles maternels. Binego n'hésite pas à gifler sa mère pour l'obliger à marcher devant lui. Il assomme successivement deux hommes qui refusaient de lui indiquer où se trouvait Ryangombe.

Binego et sa mère arrivent enfin chez Ryangombe, au moment où celui-ci était en train de perdre définitivement la partie de trictrac qu'il n'avait cessé de jouer avec son rival. Sans décliner son identité, Binego aide son père de ses conseils et Ryangombe réussit enfin à battre son adversaire. Il devient roi des Imandwa.

La seconde partie du mythe raconte la mort tragique de Ryangombe. Suivons d'abord la version Arnoux. Notre héros décide un jour d'entreprendre une partie de chasse malgré les admonestations de sa mère, qui venait de rêver d'une femme sans seins portant son enfant à cru. Elle dépose sa ceinture devant la porte pour retenir son fils. Ryangombe part en cachette, avec la complicité d'une épouse, après avoir enlevé les grelots de ses chiens. Selon la version Coupez-Kamanzi, il brave sa mère, se moquant de ses racontars. Quoi qu'il en soit, d'inquiétants présages se manifestent. Ryangombe tue de nombreux animaux. Une jeune femme sans seins, portant un enfant à cru, l'aborde. Elle lui demande abruptement un sac de portage. Ryangombe refuse d'abord de reconnaître, de cette façon, la paternité d'un enfant qu'il n'a pas engendré, mais il finit par s'exécuter. Il tue un léopard, mais la femme exige la peau d'un animal plus dangereux encore. Elle se métamorphose brusquement en buffle au moment où Ryangombe donne un nom à l'enfant. L'animal furieux tient

le héros au bout de sa corne et le lance dans une érythrine aux fleurs rouges. Tous les compagnons se réunissent autour de Ryangombe agonisant. Une servante s'empresse de prévenir Binego. Il accourt et retrouve la femme fatale qui avait repris forme humaine. Il la découpe en morceaux ainsi que l'enfant bâtard. Ryangombe délivre alors son message. Il exhorte les trois castes, Tutsi, Hutu et Twa, à lui rendre un culte et désigne Binego comme son successeur. La version Johanssen ajoute que Ryangombe et sa mère régneront désormais sur les morts au sommet des volcans.

La version Smith décrit la rencontre de la femme fatale en des termes légèrement différents. Ryangombe lui trouve de l'agrément et lui fait des avances. Mais elle exige qu'il lui procure la peau d'une bête monstrueuse (possédant une seule corne) pour qu'elle puisse se vêtir et porter son bébé. Un serviteur part à la recherche de cet animal fabuleux. Les chiens s'attaquent à un buffle qui les massacre. Ryangombe s'avance alors un glaive en main vers l'animal enlisé dans un marais. Il grimpe sur son dos. L'animal le blesse et il tombe par terre. Il invoque tour à tour les divers arbres qui l'entourent, leur demandant de l'accueillir dans leurs branches. Mais tous refusent, à l'exception de la grande érythrine, qui le soulève et le dépose tout en haut. Alors Ryangombe dépêche un messager auprès de sa mère, de sa femme et de son fils Binego. Il leur fait annoncer qu'ils se retrouveront tous dans le cratère éteint du Karisimbi, le mont le plus élevé de la chaîne des volcans. Binego accourt avec ses armes. Il grimpe sur le buffle qui était paisiblement installé dans le marais et l'assomme. Il fait tirer l'animal hors de l'eau et délivre son père. Il le supplie de partir. Mais Ryangombe déclare qu'il lui est impossible de rentrer au Rwanda après avoir versé son sang dans la forêt. Il dirige alors ses pas vers le Karisimbi ; Binego, la mère et la femme de Ryangombe rejoignent le héros au sommet du volcan. Au bord du cratère Ryangombe déclare qu'il a été sauvé par son fils ; il convoque des « témoins ». Les Imandwa se rassemblent autour de lui. Il « laisse sa parole » au Rwanda et intronise la grande érythrine comme chef, comme gardien du secret, puis se laisse rouler dans le cratère ; sa mère, sa femme et son fils suivent son exemple. Un certain Muzigirwa décide d'aller chanter les louanges de la grande érythrine à travers le Rwanda. Et c'est ainsi qu'apparurent les initiés, pratiquant le kubandwa sous l'arbre sacré de Ryangombe.

Commençons par brosser le portrait psychologique de nos héros. Le « roi » Ryangombe est un personnage excessif. Il ne connaît

que deux passions, le jeu et la chasse. Il joue avec frénésie son royaume et l'aurait perdu si son fils n'était intervenu *in extremis*. Ryangombe chasse avec la même imprudence. Il se jette à corps perdu à la poursuite du gibier sans respecter la disposition du code royal qui interdit au souverain de s'attaquer aux animaux dangereux. Ryangombe ne se soucie pas plus des règles familiales : il désobéit à sa mère, qui a déposé sa ceinture à la sortie de l'enclos. Rencontrant une fille-mère, il n'hésite pas à adopter l'enfant et à lui confectionner un sac de portage taillé dans la peau d'un animal sauvage, ce qui constitue une double infraction au code de la famille ; non seulement les filles-mères devaient être mises à mort, mais encore le sac de portage des enfants est normalement fait d'une peau de mouton, animal domestique symbolisant la paix et la tranquillité[1].

La rencontre de la femme fatale oppose vigoureusement le monde sans lois de la chasse à la vie domestique, aux règles culturelles. En reconnaissant un bâtard né d'un être monstrueux, mi-femme, mi-animal, Ryangombe abolit tout écart entre la nature et la culture. Sa mère possédait elle-même la faculté de se transformer en fauve[2]. En se mariant à la hussarde, sans chercher à obtenir le consentement de la jeune fille et de ses parents, Ryangombe malmène le code social : il s'est contenté de respecter le rite formel du mariage en crachant du lait sur la jeune fille.

Binego, le fils de Ryangombe, est marqué par une naissance extraordinaire. Il parle déjà dans le ventre de sa mère et déploie très tôt une force physique singulière. Il met ce don naturel exceptionnel au service de projets meurtriers : il tue ses oncles maternels et massacre leur bétail, il assassine des innocents. Bref, il se comporte comme un véritable truand. Dans le culte, l'initié qui incarne ce redoutable personnage se compare à « l'aile rasante du charognard qui happe sa proie[3] ». Son seul mérite est d'avoir sauvé la royauté en péril de son père.

1. Smith, 1975, p. 238.
2. Heusch, L. de, 1966, pp. 214-215.
3. Lacger, L. de, 1939, p. 271.

Le code de la parenté est limpide. Le mythe exalte la piété filiale et la solidarité masculine des chasseurs ; il dévalorise toutes les relations qu'ils entretiennent avec les femmes, et singulièrement avec la mère.

La conjonction positive du père et du fils et la dénégation funeste de la relation maternelle renverse significativement le modèle de la royauté sacrée, tel que M 36 *ter* l'établit. Le testament de succession au trône, dont ce récit constitue la charte mythique, postule la disjonction du père et du fils et l'étroite association de la mère et de l'enfant appelés à régner ensemble.

Mais le récit de la mort de Ryangombe s'inspire directement du mythe dynastique qui met en scène la mort sacrificielle du roi Bwimba (M 36). Bwimba comme Ryangombe vont au-devant de la mort au cours d'une partie de chasse en passant outre à l'interdiction de leur mère qui a déposé sa ceinture devant l'enclos familial. Accident ou suicide, la mort du « roi » est libératrice. Bwimba sauve le Rwanda, Ryangombe inaugure un éternel royaume mystique pour ses adeptes. L'un et l'autre reconnaissent peu avant de mourir la paternité d'un enfant qui vient de naître en offrant à la mère la peau d'un animal dangereux. Mais ici intervient un renversement spectaculaire. Bwimba reconnaît sagement un fils légitime, Ryangombe s'attribue avec arrogance et impudence la paternité d'un bâtard alors qu'il se trouve loin de son fils légitime (de manière significative Binego ne participe pas à la chasse de son père). Binego, successeur de Ryangombe, et Cyirima Rugwe, successeur de Bwimba, s'opposent en tous points. Le premier est un enfant hyperdéveloppé ; dès sa naissance il manifeste la force d'un adulte et réclame la lance de son père. Le petit Cyirima Rugwe est un enfant malingre. Le nouveau mari de sa mère l'ensorcelle aisément et une vipère se loge dans son corps, le consumant peu à peu. Délivré de ce mal, il se révèle un roi pasteur pacifique, juriste ; il se préoccupe de mettre de l'ordre dans la vie sociale, perturbée par les querelles (M 36 *bis*). A l'inverse, Binego utilise brutalement sa force physique contre le bétail, contre les hommes ; il proclame sa vocation alors qu'il se trouve encore dans le ventre de sa mère : « Je m'appelle Binego de Kajumba, qui étrangle les taureaux et les

vieilles vaches meurent en rut[1]. » Binego, le nouveau roi des Imandwa, est l'antithèse même des rois pasteurs dont Cyirima est le prototype.

Quoi qu'il en soit, la mort quasi sacrificielle de Ryangombe est la réplique structurale du suicide de Bwimba. En mourant volontairement, Bwimba renoue avec le ciel de ses ancêtres ; en perdant accidentellement la vie, par imprudence, Ryangombe se transporte en un lieu élevé, situé entre ciel et terre, le sommet d'un volcan éteint, après avoir été projeté au sommet d'une érythrine, l'arbre de vie des initiés. La mort du « roi des Imandwa » est assimilée d'ailleurs à un sacrifice libérateur.

Ce thème tragique peut encore être rapproché d'un autre fragment mythique, décrivant cette fois la fin d'un faux roi : Nsibura, le rival de Ruganzu Ndori (M 37). Nsibura est victime d'un piège placentaire au cours d'une partie de chasse. Nous avons déjà montré que ce récit est lui-même la transformation de la mort sacrificielle de Bwimba (voir p. 59).

Mort de Bwimba (M 36)	*Mort de Nsibura (M 37)*	*Mort de Ryangombe (M 46)*
partie de chasse	partie de chasse	partie de chasse
la mère du héros s'oppose au départ de son fils	une mère (une fille-mère selon M 37 *bis*) tend un piège placentaire à son propre fils	la mère du héros s'oppose à son départ ; une femme monstrueuse (fille-mère) tue le héros

Dans les trois cas, la chasse est le lieu de la mort et la responsabilité des femmes se trouve engagée. La mère de Bwimba est une mauvaise reine, qui trame avec son frère la perte du Rwanda. La mère de Nsibura se situe physiquement et moralement en dehors du code aristocratique : cette femme puante a mis au monde un

1. Smith, 1975, p. 241.

bâtard ; son placenta est un piège mortel. La mère de Ryangombe est un monstre mi-humain mi-animal, comme la jeune femme qui se métamorphose en buffle. Ce dernier personnage cumule une malformité physique et une faute morale : elle n'a pas de seins et elle est fille-mère. Dans M 36 comme dans M 46 la tension entre le « roi » et la « reine-mère » est fortement exprimée par la même rupture d'interdit : le héros saute en secret par-dessus la ceinture que sa génitrice a déposée à l'entrée de la maison ou se moque ouvertement d'elle. La relation maternelle est plus dramatique encore dans M 37 : Nsibura succombe au pouvoir maléfique de son propre placenta.

Dans la version Smith, l'épouse de Ryangombe dirige des maléfices contre son mari. Tout le drame n'est qu'une vengeance tramée par les femmes. Dans la version Arnoux, une épouse se fait la complice de son mari : elle se rend chez la reine-mère pour lui faire accroire que Ryangombe n'a pas quitté la maison. Une troisième version enfin (Pagès) accentue la responsabilité de l'épouse légitime : Ryangombe aurait affronté le buffle alors qu'il était parti à la chasse pour satisfaire sa femme Nyanzige (fille du roi Ruganzu Ndori), qui lui avait demandé une peau pour porter son nouveau-né[1]. La solidarité des univers masculin et féminin s'effondre.

Roi chasseur, en contact permanent avec les forces débridées de la nature, Ryangombe possède de grands pouvoirs magiques, mais il ne contrôle aucune force militaire. C'est pourquoi il est voué à régner sur un royaume imaginaire. Sa royauté est amputée d'une dimension essentielle. Cette opposition entre la magie et la guerre est vigoureusement exprimée dans un récit où l'on assiste à la rencontre de Ryangombe, entouré de ses compagnons, et de Ruganzu Ndori, le plus célèbre conquérant de l'histoire rwandaise.

1. Pagès, 1933, pp. 361-362.

M 47 : RENCONTRE DE RUGANZU NDORI ET DE RYANGOMBE[1]

Ruganzu entouré de ses preux a tué beaucoup d'ennemis. Il est le Vainqueur incontesté. Alors qu'il se trouvait au sommet d'une colline, il exigea de ses compagnons le silence pour mieux entendre les cris que poussaient des chasseurs. Un animal surgit et le roi l'abat d'une flèche. Les chiens de Ryangombe étaient sur ses traces ; Ruganzu les repousse de son arc. Puis surgissent deux hommes qui viennent réclamer la bête ; le roi les frappe. Ils vont prévenir Ryangombe. Celui-ci se rend auprès de Ruganzu et l'interroge. Ruganzu décline son identité et récite ses exploits guerriers. Ryangombe à son tour énumère ses titres. Ruganzu s'adressant à ses preux qualifie Ryangombe de « grossier personnage dont la huppe fait face au derrière » ; il blesse l'amour-propre de son interlocuteur. Ryangombe invite alors ses compagnons de chasse à réciter leurs exploits fantastiques ; les guerriers de Ruganzu se moquent d'eux, leur reprochant de manquer de courage. Ryangombe ne trouve pas de guerrier à exhiber. Binego, son fils, se présente à son tour et se vante d'avoir massacré plusieurs personnes. Ryangombe montre enfin ce qu'il sait faire lui-même. Il frappe le sol d'un coutelas et d'une longue épée ; une pluie et un vent glacial se déchaînent et l'obscurité tombe sur Ruganzu tandis que le héros demeure éclairé par le soleil. Les guerriers de Ruganzu se heurtent les uns aux autres, leurs armes se brisent. Le roi dépêche plusieurs messagers auprès de Ryangombe pour l'inviter à revenir et à lever le sort qu'il leur a jeté. Mais chaque fois le magicien disparaît mystérieusement : il s'enfonce dans le sol ou traverse un tronc d'arbre. Le dernier messager réussit à le retenir par la ceinture, le supplie d'entendre le roi. Ryangombe y consent. Il exige de Ruganzu cinq vaches mères pour le délivrer des maux qui l'affligent. Il les dépèce toutes, il se couvre de leurs chairs et répand le contenu des estomacs. Il grimpe ensuite sur la dépouille des vaches. Il s'attarde à ces rites étranges et Ruganzu s'impatiente. Ryangombe précise que les animaux sacrifiés constituent une réparation pour l'offense qu'il a subie et il exige encore d'autres vaches au titre de rétribution. Les ayant obtenues, il fait revenir le soleil et met fin aux rafales de pluie en frappant le sol du coutelas et de l'épée. Les guerriers peuvent à nouveau bander leur arc.

Ruganzu demande à Ryangombe de consulter les esprits pour lui. En

1. Coupez et Kamanzi, 1962, pp. 223-253.

guise d'honoraires il lui donne deux femmes, Nyanguge et Nyanzira, « afin que ses épouses soient légion ». Ruganzu désire connaître la formule magique qui lui permettra de vaincre un certain Nzira, et soumettre son pays. Ryangombe exige que tout le monde se retire, y compris les huit dignitaires qui s'occupent de la salive royale (c'est-à-dire des sacrifices divinatoires) ; en principe ceux-ci ne quittent jamais le souverain. Ryangombe recommande alors à Ruganzu de s'emparer de huit moutons lorsqu'il sera arrivé en face de la résidence de son ennemi. Il devra les sacrifier et en revêtir la peau, se présenter, accompagné d'un serviteur, chez une veuve où il logera. Son serviteur fera le pacte du sang avec le fils de cette femme qui l'introduira chez son maître Nzira. Ruganzu devra aussi prélever un morceau de l'arbre sacré de Nzira et de la barque qui le mènera chez son adversaire. Il intégrera ces fragments à son propre trésor. Au retour il s'emparera de huit jeunes filles et d'un certain nombre de vaches qui se multiplieront au Rwanda.

Ruganzu se met en route. Il chasse tranquillement. Arrivé en face de chez Nzira il suit scrupuleusement les instructions de Ryangombe. Le fils de la veuve l'introduit à la cour. En sa présence Ruganzu fait acte de vassalité en battant des mains ; il déclare qu'il a quitté le service du roi Ruganzu, qui était un mauvais suzerain. A la demande de Nzira il se met à danser et aussitôt la maison s'ébranle, les paniers perdent leur couvercle, les barattes leur entonnoir ; les seins de la mère de Nzira frémissent et celle-ci se précipite chez son fils, fort inquiète. Elle lui recommande de chasser le porteur-de-peaux-de-mouton. Mais Ruganzu vient s'agenouiller devant Nzira, qui ne prête pas attention aux paroles de la vieille.

Ruganzu s'installe chez son prétendu maître, dont il devient le vassal. Il envoie un cadeau à huit jeunes filles. Mais ce ne sont que des bâtonnets et des peignes passés à la flamme. Elles souhaitent voir cet admirateur singulier. Ruganzu attend huit jours encore, puis prend congé de Nzira, prétextant qu'il est malade. Il revêt les insignes royaux. Il chemine tranquillement toute la nuit en jouant de la cithare. Il arrive au matin chez les filles ; elles se retirent précipitamment non sans avoir déposé au centre de la maison une cruche d'hydromel. Mais Ruganzu se garde d'en boire. Il va saluer les jeunes filles et passe la nuit avec elles. Ce soir-là une pluie abondante tombe. On ramène les vaches à l'étable. Les jeunes filles tentent de retenir leur hôte qui saute du lit peu avant le chant du coq. Il s'arrache aux belles et rejoint son serviteur dans l'étable. Il lui enjoint de traire une vache et de remplir un pot. Ruganzu le lance en l'air de façon

qu'il ne déborde pas ; il le retourne et dit : « Je renverse le pays des Shi. » Ruganzu fait remplir un second pot, le lance en l'air mais cette fois sans le renverser et il appelle la bénédiction sur le Rwanda (« je lance sans le faire déborder le pays des rois et des hommes »). Il fait dire à ses preux qu'il en a assez de ramasser du bois pour ce chien de Shi et leur ordonne de partir en guerre. Le serviteur emporte le pot de lait au Rwanda et Ruganzu retourne auprès des jeunes filles qui s'empressent de le décrotter. Il joue pour elles de la cithare jusqu'au lever du jour. Il s'en va, sans cesser de jouer dans l'herbe mouillée. Revenu chez lui, il revêt les peaux de mouton et se rend chez Nzira. A la cour du Rwanda, le serviteur rassemble les troupes. Ruganzu se prépare à les recevoir, après avoir minutieusement observé le terrain, trompant la vigilance de Nzira. Les preux arrivent en armes et Ruganzu, laissant Nzira à sa sieste, va à leur rencontre. Les chefs traversent le lac sur les troncs d'arbre que Ruganzu y a jetés, tandis que les guerriers se mettent à nager. Ruganzu expose son plan de bataille. Il rejoint aussitôt Nzira et trompe sa méfiance. Nzira s'endort au son de la cithare, tandis que les guerriers de Ruganzu ont encerclé l'enclos. Ruganzu contient leur ardeur. A l'aube il affronte enfin son ennemi. Il l'arrache du lit et le précipite sur le pilier central de la maison qui se fend en deux. Il lui tranche la tête d'un coup de serpe ; elle roule dans l'enclos. Il met ensuite à mort la mère de Nzira. Les preux se livrent au carnage sur les collines.

La ruse et les exploits de Ruganzu Ndori ont peut-être lassé la patience du lecteur occidental, qui n'aura pas goûté, dans ce résumé fort sec, les subtilités de style dont s'enchante l'auditeur rwandais. Nous avons tenu cependant à donner un compte rendu fidèle de cette campagne, car le récit est remarquable à plus d'un point de vue : il relève entièrement d'une certaine littérature courtoise sans cesser de développer les thèmes profonds de la pensée mythique. Il débute par l'irruption insolente d'un chasseur doté de pouvoirs surnaturels, à l'époque où règne précisément au Rwanda le représentant des fonctions magique et militaire : Ruganzu Ndori. Celui-ci est contraint de s'incliner devant la supériorité de son adversaire et de faire appel à ses mystérieux dons de voyance pour mener à bien une difficile expédition militaire. La seconde partie du récit introduit une subtile opposition entre ce guerrier courtois, expert dans l'art de séduire les demoiselles de bonne compagnie en jouant

de la cithare, et le chasseur grossier dont les compagnons ne parviennent qu'à débiter des fanfaronnades obscènes. Lorsqu'il se présente devant Ruganzu Ndori, l'un d'eux proclame qu'il est la Brute et qu'il possède « une verge énorme comme un arbre[1] ». M 46 nous a appris que Ryangombe, « l'amateur de vagins », ne fait pas de manières avec les filles.

En quoi ce rustre mérite-t-il le titre de roi ? Comment situer la royauté imaginaire de Ryangombe par rapport aux diverses fonctions que l'idéologie officielle attribue à l'institution royale ?

Ryangombe et l'idéologie royale

1. Le récit que l'on vient de lire établit le pouvoir magique du roi des Imandwa sur la nature. Il commande à la pluie et au soleil. Dans ce domaine, il surpasse Ruganzu Ndori, dont il désarme les guerriers par sortilège.

2. Ryangombe, chasseur impétueux comme Gihanga, assume aux yeux de ses adeptes les fonctions qui sont dévolues à ce dernier : la prospérité économique et la fécondité. Les initiés implorent de lui « une longue vie, des enfants, des vaches, des moissons[2] ». A la cour, les représentants officiels de Ryangombe, les Impara, interviennent dans « la voie de la maladie du bétail[3] ». Mais les destins de Gihanga et de Ryangombe suivent des chemins inverses. En chassant, le premier entreprend une quête matrimoniale, alors que le second est un vulgaire « amateur de vagins ». M 35 présente d'abord la chasse comme activité excessive pour mieux l'opposer aux vertus du forgeage, activité hautement culturelle. Gihanga force le gibier jusque dans l'enclos du roi Jeni, ignorant les règles de la bienséance ; mais c'est par son art qu'il séduit sa fille ; il s'empressera de régulariser en temps opportun cette union illégitime. Dans le mythe de Gihanga le travail de la forge

1. Coupez et Kamanzi, 1962, pp. 226-228.
2. D'Hertefelt, 1962, p. 83.
3. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 47.

vient tempérer l'ardeur du chasseur. C'est dans ces deux activités complémentaires que le premier « roi de la ceinture » puise son énergie fécondante. Héros civilisateur, Gihanga se définit à l'articulation de la nature et de la culture. Ryangombe, en revanche, est tout entier l'homme de la nature, abandonné à sa fougue, à son érotisme et à sa passion du jeu.

La comparaison de deux épisodes est éclairante. Le jour où Gihanga arrive dans l'enclos du roi Jeni où se trouve sa future épouse, ses conseillers lui enjoignent de cesser la chasse. En revanche, Ryangombe reconnaît la paternité d'un bâtard, né d'une créature monstrueuse, mi-femme mi-bête, après s'être précipité dans une folle course au gibier, malgré l'interdiction de sa mère. Gihanga erre dans l'espace naturel, à la recherche d'un foyer ; Ryangombe se détourne du sien. Le premier s'assure une nombreuse descendance légitime, appelée à régner au Rwanda et sur les royaumes voisins ; le second s'est mis en position d'« engendrer » sous l'érythrine une multitude d'initiés, eux-mêmes affranchis de toute allégeance familiale, à partir d'un royaume situé dans l'au-delà. Ryangombe prend ainsi à contre-pied la royauté aristocratique fondée par Gihanga, le roi chasseur de la mythologie officielle.

Comme Gihanga, Ryangombe est le garant de la richesse bovine. Mais Gihanga n'a pu s'emparer que d'une quantité discrète de vaches, qu'il destine aux Tutsi. Dans la société chimérique que composent les adeptes du roi des Imandwa, le bétail est à la disposition de l'ensemble des initiés, quel que soit leur statut social. Au royaume de Ryangombe, le trône est perpétuellement vacant ; chacun peut s'identifier au roi, le temps d'un rêve. Parodie de la royauté, instrument de salut universel, ici-bas et dans l'au-delà, le *kubandwa* est une affirmation de puissance magique fondée sur un détournement de l'idéologie royale, une captation des forces génésiques naturelles au profit du plus grand nombre : une révolution dans l'ordre symbolique.

3. Plus puissant que Ruganzu Ndori au plan magique, plus généreux que Gihanga au plan économique, Ryangombe assume comme Ruganzu Bwimba la fonction sacrificielle. Il meurt, comme celui-ci, en héros sauveur. Mais Bwimba sauve un royaume terrestre. Ryan-

gombe rompt avec l'histoire dynastique, il inaugure le nouveau royaume, à mi-chemin du ciel et de la terre, au sommet d'un volcan. Ses fidèles communiquent avec lui et avec les esprits immortels qui l'entourent par la voie de la *possession*.

4. A cet égard, Ryangombe introduit un nouveau mode de consultation divinatoire. Dans M 47 on le voit écarter de Ruganzu Ndori les devins officiels, ceux « qui s'occupent de la salive royale ». Ceux-ci pratiquent, on le sait, la divination par l'examen des viscères après avoir fait absorber à l'animal sacrificiel la salive du roi. Bien que le texte n'indique pas comment il procède lui-même pour sonder l'avenir, la pratique du *kubandwa* permet de penser qu'il entre en transe. Il existe une opposition radicale entre ce nouveau mode de divination et le procédé en honneur à la cour : les Kongori, manipulateurs de la salive royale, pas plus que le roi, ne pouvaient se faire initier au *kubandwa*[1].

La fonction divinatoire traditionnelle est associée à la naissance de l'ancêtre céleste de la dynastie. Kigwa est né du cœur d'une vache dont les aruspices du roi-Foudre avaient consulté les entrailles (M 34). Le sacrifice du taurillon est, dès lors, un privilège royal. Or les adeptes de Ryangombe n'hésitent pas à faire de l'immolation de cet animal le rite central du *kubandwa*. Cette pratique, qui n'est rien de moins qu'une subversion du sacrifice divinatoire royal, est évoquée dans M 47. On y voit Ryangombe se couvrir de lambeaux de chair bovine et grimper sur la dépouille des animaux. Dans les rites, c'est toujours un taurillon que l'on sacrifie. L'initié qui incarne Ryangombe effectue une course rituelle sur la dépouille de l'animal à neuf reprises, imité ensuite par les adeptes. Puis un mouton vivant est amené sous la peau ; lorsqu'il se dégage, il symbolise la « résurrection des choses ». Le lendemain, Ryangombe s'assied sur un trône tandis que ses fidèles lui rendent hommage en tant que *Imana uzima* (principe vivant de fécondité et prospérité)[2]. Tout se passe comme si la mort quasi sacrificielle du dieu et sa renaissance dans l'au-delà, se trouvait réactualisée dans le rituel,

1. Lacger, L. de, 1939, p. 295.
2. Coupez, 1956, pp. 137-151.

par l'intermédiaire du mouton, animal céleste associé à la reine-mère.

M 47 attire l'attention sur les vertus magiques des ovins. On y voit le roi guerrier Ruganzu Ndori transformé en mouton, pacifique à la recommandation de Ryangombe. Or le souverain ne portait une peau de mouton que dans des circonstances rituelles très précises. Une prescription du Code ésotérique lui interdit de revêtir la dépouille de cet animal après son intronisation[1]. Cependant il est tenu de porter une peau de mouton, comme tout forgeron, lorsqu'il active rituellement le soufflet, à l'instar de Gihanga, l'artisan garant de la prospérité[2]. La ruse de guerre suggérée par Ryangombe à Ruganzu Ndori dans M 47 est transparente : le roi guerrier, porteur de la peau de mouton, affiche des préoccupations pacifiques.

L'adepte qui représente Ryangombe dans les rites du *kubandwa* porte lui-même une peau d'ovin. Le roi des Imandwa se trouve ainsi confirmé dans sa fonction mystique non guerrière.

Ryangombe et le cycle légendaire des Cwezi

Nous venons de voir que la figure dynastique majeure, dont s'inspire le portrait de Ryangombe en tant que fondateur d'une religion de salut, est celle du roi « libérateur », Ruganzu Bwimba, représentant de la fonction sacrificielle. Mais le personnage même de ce dieu secourable est d'origine étrangère. Nous avons montré dans un autre ouvrage qu'il appartient au panthéon des esprits de la possession honoré en Ouganda et dans le nord-ouest de la Tanzanie dans un culte analogue au *kubandwa*[3]. Il s'adresse là-bas aux héros d'une ancienne et prestigieuse dynastie, qui aurait régné sur un vaste empire, que détruisirent les invasions nilotiques. Le Rwanda subira le contrecoup de ces événements au temps de

1. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 81.
2. *Idem,* pp. 61, 115, 263.
3. Heusch, L. de, 1966, chap. VI.

Kigeri et Mibambwe (voir pp. 96-97). Examinons rapidement ce cycle légendaire ignoré de la tradition rwandaise.

Le premier roi des Cwezi, Ndahura, fut un grand guerrier. Mais son fils Wamara perdit le contrôle de l'immense territoire que son père avait réuni sous son autorité. Sous son règne des conquérants nilotiques, les Bito et les Hinda, envahissent le royaume ; les Cwezi en proie à des dissensions internes subissent malheurs et défaites. Ils finissent par s'enfoncer dans des lacs ou des cratères éteints[1].

Dans la version haya de cette chronique (Tanzanie), Ryangombe figure en tant que frère aîné de Wamara.

M 48 : LA MORT DU ROI WAMARA (HAYA)
(Vernon Césard[2])

Un chacal s'était introduit au milieu de la nuit dans l'enclos du roi Wamara. Celui-ci décida de poursuivre l'animal en compagnie de deux compagnons : Irungu et Mugasha. Le chacal entraîna les chasseurs dans un souterrain, qui menait au royaume de Kintu. Celui-ci les accueillit généreusement, les comblant de cadeaux. Wamara reçut des vaches. Neuf jours plus tard, ils rentrèrent chez eux. En les voyant surgir de terre avec le bétail, jusqu'alors inconnu des hommes, les sujets de Wamara furent effrayés et émerveillés. Wamara en confia la garde à son frère aîné Ryangombe. Des années passèrent et Wamara se montra ingrat. Au lieu de se souvenir des bienfaits de son hôte, il fit boucher l'ouverture du souterrain. Alors Kintu lui envoya la mort, Rufu, qui réclama les vaches. Loin de s'exécuter, Wamara fit rouer de coups l'émissaire. Rufu s'enfuit mais réussit à attirer dans une fosse marécageuse une vache blanche, à laquelle Wamara était particulièrement attaché. Il avait fait le serment de mourir avec elle. Il la rejoignit avec ses compagnons, qui disparurent à jamais. Seuls les fidèles, initiés aux mystères religieux de cette ancienne dynastie, sont visités périodiquement par les esprits Cwezi.

1. *Idem,* pp. 259-265.
2. Césard, 1927.

L'apparition du bétail émergeant d'un gouffre évoque immédiatement le thème de l'origine aquatique des vaches dans M 35 *bis*, du temps de Gihanga. Les deux héros présentent une isomorphie. Wamara comme Gihanga s'adonnent à l'art cynégétique. Une partie de chasse les conduit l'un et l'autre vers un royaume lointain. La découverte du bétail est une conséquence directe ou indirecte de cette aventure. Wamara reçoit les vaches du roi du monde souterrain. Dans le mythe rwandais, Gihanga s'approprie la fille du roi renge et de ce mariage forcé naît l'héroïne qui guidera Gihanga vers le lac d'où émerge le troupeau primordial.

Le culte de Wamara chez les Haya et le culte de Gihanga au Rwanda présentent un trait commun remarquable : un feu sacré brûle dans le temple du premier comme dans l'enclos qui perpétue le souvenir du second à la cour du Rwanda. Mais les Rwandais présentent Gihanga comme l'ancêtre direct des Nyiginya alors que les Cwezi constituent une dynastie disparue, dont seule la religion perpétue le souvenir. Les deux mythes diffèrent en effet par leur dénouement. Gihanga meurt riche et prospère ; entouré de nombreux enfants, il fonde véritablement le Rwanda. En revanche Wamara disparaît tragiquement et devient le souverain des morts[1]. A ce titre la geste haya (M 48) esquisse la problématique du mythe de Ryangombe (M 46).

Examinons cette nouvelle transposition structurale. Ryangombe joue sur la scène rwandaise le rôle dévolu à Wamara dans le mythe haya. Celui-ci est un chasseur qui affronte le royaume des morts pour apporter aux hommes une nouvelle source de richesse, le bétail, qu'il confie à son frère aîné, Ryangombe.

La partie de chasse se trouve en position initiale dans le mythe haya, en position finale dans le mythe rwandais. Dans le premier cas, le héros chasseur accède à l'élevage, de son vivant ; dans le second, il contrôle la reproduction du bétail après sa mort. Ryangombe comme Wamara connaissent une fin tragique. Wamara se suicide, la mort de Ryangombe est assimilée à un sacrifice volontaire. Le roi cwezi, désespéré, se jette dans un gouffre marécageux

1. Cory et Hartnoll, 1945, pp. 272-273.

pour y suivre une vache. La mort du roi des Imandwa est provoquée par un buffle furieux qui se trouve enlisé dans un marais (version Smith). La propre mère de Ryangombe, qui s'est efforcée en vain de s'opposer au départ de son fils, se serait transformée en vache blanche après avoir disparu dans le cratère du Karisimbi[1]. La topologie de l'au-delà se trouve inversée : le royaume des morts est situé au sommet d'un volcan éteint du Rwanda, sous terre en pays haya. Les médiums possédés communiquent avec les esprits dans le culte de Wamara comme dans les mystères de Ryangombe.

Il est possible de suivre à la trace cette transformation historique en Tanzanie. Les mythes du Buha et du Busumbwa sont des plus éclairants[2]. Wamara nous est présenté cette fois comme un vassal rebelle du souverain local, appartenant à la nouvelle dynastie hinda. Ryangombe fait bande à part. Il institue un culte nouveau en compagnie de Ngasa (il s'agit évidemment de Mugasha, compagnon de Wamara dans M 48). Binego, dont le statut n'est pas précisé, surgit parmi les esprits cwezi (on retrouve dans ce vocable le nom même de la dynastie cwezi). L'initiation se déroule, comme au Rwanda, près d'une érythrine, en un lieu sacré désigné la *tombe de Ryangombe*[3].

Plus au sud encore, au Bunyamwezi, l'autonomie de Ryangombe et de Mugasha par rapport à Wamara se confirme en même temps que se précise le caractère révolutionnaire du culte par rapport à l'ordre royal établi. Wamara et les siens constituent une bande de brigands, voleurs de bétail. Deux compagnons favoris, Ryangombe le chasseur et Mugasha le pêcheur, finissent par tromper leur propre maître : ils lui dérobent six cents vaches et s'enfuient. Mais tous périrent bientôt dans une violente tornade, suivie d'un tremblement de terre[4].

Chez les Fipa de Tanzanie, le culte de Ryangombe est tout entier

1. Arnoux, 1912, p. 293.
2. Heusch, L. de, 1966, pp. 287-290.
3. *Idem,* p. 288.
4. *Idem,* pp. 282-290.

une initiation à la sorcellerie criminelle[1]. Notre héros est devenu le meneur de jeu d'une entreprise de subversion radicale, comme en certaines régions du Burundi[2]. Le Rwanda ne semble pas affecté par cette remarquable transformation du culte des Cwezi en pratiques antisociales. On n'oubliera pas cependant que Ryangombe et les siens constituent une société de génies en rupture de ban avec l'ordre politico-religieux officiel. Mugasha, gendre de Ryangombe, lui est étroitement associé[3]. Cet Imandwa important possède une réputation fâcheuse. Esprit des eaux terrestres dans le culte des Cwezi, il apparaît au Rwanda comme un être « vulgaire et grossier, puant et méchant, (dégoûtant) tout le monde et (exigeant) des droits de passage pour la traversée des cours d'eau[4] ».

Le caractère anarchiste de Ryangombe et de ses compagnons apparaît donc en Tanzanie sous des formes particulièrement tranchées. Ryangombe, qui était initialement le fidèle gardien du bétail du roi Wamara en M 48, s'est transformé en un chasseur voleur de bétail, annonçant de la manière la plus nette la figure rwandaise du « roi des Imandwa » transgresseur du code familial et culturel, rival de Ruganzu Ndori (M 47).

La pensée symbolique rwandaise constitue un univers cohérent ; mais celui-ci, loin d'être clos, est ouvert au monde extérieur. Nous venons de voir que le roi chasseur Wamara, le héros central du cycle cwezi, se retrouve aussi bien dans la figure de Gihanga (en tant que maître du bétail) que dans celle du roi des Imandwa (en tant que héros tragique, souverain des morts).

Ces transformations structurales, opérant sur des espaces contigus, présentent une dimension historique évidente. Nous avons tenté dans *Le Rwanda et la civilisation interlacustre* de préciser l'époque et le lieu où les mystères de Ryangombe s'étaient constitués à partir du culte officiel de Wamara en Tanzanie et de déter-

1. Roberts, 1949, pp. 186-189.
2. Heusch, L. de, 1966, pp. 354-362.
3. Lacger, L. de, 1939, p. 261.
4. Smith, 1975, pp. 74-75.

miner leur aire de diffusion[1]. Un travail syncrétique s'est évidemment opéré au Rwanda, où le récit de la mort de Wamara a subi l'attraction du mythe royal décrivant le sacrifice de Bwimba (M 36). Mais il existe aussi une parenté structurale remarquable entre la légende rwandaise de Ryangombe et un récit fort lointain, notre mythe de référence luba (M 1), auquel nous avons déjà fait appel à plus d'une reprise pour éclairer des mythes dynastiques.

M 1 et M 46 se construisent sur une même thématique : un héros chasseur, qui n'accomplit aucun exploit militaire, annonce une royauté nouvelle ; il met au monde un fils doué d'une force physique et d'une intelligence extraordinaires, qui manifeste pour son père un amour filial inconditionnel. Les personnages centraux des deux mythes se ressemblent étrangement, bien que M 1 soit la charte constitutive d'un État, M 46 celle d'un culte de possession, en des régions fort éloignées l'une de l'autre. Mbidi Kiluwe, prince chasseur étranger, épouse les deux sœurs du roi autochtone Nkongolo et les abandonne alors qu'elles sont enceintes (M 1). Ryangombe, le mystérieux roi chasseur, agit de même avec son épouse (M 46). Kalala Ilunga, fils de Mbidi Kiluwe, comme Binego, fils de Ryangombe, passent leur enfance auprès de leurs parents maternels. Ils se querellent avec leur oncle, qu'ils massacrent. Dotés d'une grande vitalité, ils sont également habiles au jeu du trictrac que l'on joue avec des graines ou des cailloux. Ils brûlent l'un et l'autre de retrouver un père lointain, qu'ils finissent par rejoindre. Kalala Ilunga conduit une expédition militaire victorieuse contre son oncle maternel. Vengeur de son père, Binego assume sur un mode caricatural la fonction militaire. Homme violent, animé d'une fureur aveugle, il utilise des formules matamoresques vides de sens lorsqu'il clame ses prouesses devant Ruganzu Ndori, roi guerrier authentique : « Furie, filante Précipitation, je suis la Source de vipère, je suis le Furoncle grand ouvert... » et il énumère ses victimes[2]. Bref, Binego tient plus du truand que du guerrier. Quoi qu'il en soit, l'épopée nationale luba, comme le mythe de Ryan-

1. Heusch, L. de, 1966.
2. Coupez et Kamanzi, 1962, p. 229.

gombe, présentent la même structure symbolique. La fonction mystique est assumée par un héros chasseur à qui succède un homme d'action investi de la fonction guerrière.

La mythologie dynastique du Rwanda s'articule sur la même opposition fondamentale entre un chasseur, introducteur de la fécondité et de la prospérité (Gihanga) et un guerrier (Ruganzu Ndori) qui présente de nombreux traits communs avec Kalala Ilunga (voir p. 84). Mais dans cette longue histoire, la fonction guerrière n'apparaît pas immédiatement après la précédente. Kanyarwanda, le successeur de Gihanga, pas plus que les autres « rois de la ceinture », ne sont des personnages marqués : aucune légende ne rend compte de leurs exploits. La trame mythique suit un cheminement sinueux ; elle introduit la fonction sacrificielle avant de produire la figure du roi guerrier en la personne de Ruganzu Ndori, que nous trouvons précisément confronté à Ryangombe dans M 47.

Ces rencontres ne sont assurément pas accidentelles. La geste de fondation de l'État luba, les mythes de Gihanga et de Ryangombe racontent la même histoire sur des modes différents. Cette parenté structurale pose assurément un problème historique. Nous ne prétendrons pas le résoudre. Deux observations s'imposent cependant. Pierre Smith a montré que la personne de Binego se retrouvait sous des formes variables dans les traditions orales de l'ensemble de l'Afrique équatoriale. Nous mènerons avec lui une discussion à ce sujet au cours du chapitre suivant. Les données linguistiques suggèrent, en outre, que la région des grands lacs aurait constitué un important relais lors de la dispersion des peuples bantous vers le sud, en particulier en direction du monde luba[1]. L'analyse comparée des mythes précédents ne relève donc pas d'un simple jeu de l'esprit.

On n'oubliera pas cependant que le symbolisme de la royauté sacrée relève d'une perspective symbolique générale. Si le héros chasseur est porteur de cette institution novatrice, c'est parce qu'il articule la nature et la culture, au prix d'un certain brouillage

1. Coupez, Évrard et Vansina, 1975, p. 154.

(voir chap. I). A cet égard l'attitude de nos divers héros est variable. Gihanga, chasseur et forgeron, effectue la transition entre les deux domaines. Ryangombe est tout entier et passionnément immergé dans la nature, où il meurt tragiquement. Mbidi Kiluwe, fondateur de la royauté luba, apporte, comme Gihanga, une culture supérieure en tant que maître du feu, et un regain de fécondité naturelle, comme Ryangombe. Mais la conduite réservée de Mbidi Kiluwe est marquée par des interdits alors que Ryangombe, roi fantasmagorique, se moque bien des règles strictes que la royauté réelle instaure pour limiter la puissance mystique que les rois tirent de la nature.

Résumons l'ensemble des correspondances que nous venons d'évoquer :

	M 1 *(Luba)*	*M 34* *(Rwanda)*	*M 46* *(Rwanda)*
Héros chasseur porteur de fécondité	Mbidi Kiluwe, annonciateur de la royauté nouvelle	Gihanga, fondateur de la royauté terrestre (fécondité)	Ryangombe, introducteur d'une contre-royauté mystique
Héros guerrier	Kalala Ilunga	Ruganzu Ndori	Binego (caricature de la guerre)

Le guerrier courtois

L'opposition entre la chasse et la guerre paraît bien être fondamentale dans la pensée bantoue. Nous l'avons mise en relief dans le système symbolique des Lunda du Zaïre, comme dans la pensée mythique luba[1]. Au Rwanda, c'est un chasseur-forgeron, Gihanga, qui introduit la fécondité et la prospérité économique ; c'est un

1. Heusch, L. de, 1972, pp. 206-216.

guerrier, Ruganzu Ndori, qui incarne la puissance de l'État. L'équilibre entre la fonction mystique et la fonction guerrière, assumées par des souverains différents, est la préoccupation majeure du rituel royal depuis Mutara Ier, l'instaurateur de l'histoire cyclique.

La guerre était menée au Rwanda par les aristocrates tutsi. L'Armée était une institution sociale permanente[1]. Les lignages tutsi comme les lignages hutu étaient incorporés héréditairement dans des régiments qui comportaient deux sections, celle des guerriers et celle des pasteurs. Seule la première combattait ; elle était formée des pages royaux, fils des grands seigneurs tutsi et de leurs dépendants. Les jeunes aristocrates apprenaient à la Cour l'art du beau langage et la danse, aussi bien que l'art de tuer. La section des pasteurs gérait le bétail du régiment, disposant de pâturages propres[2]. Chaque régiment était tenu d'envoyer des tributs au souverain, sous forme de lait, de bétail ou de produits agricoles. La fonction militaire, liée à cette forte institution de contrôle social, disparaît complètement dans l'idéologie de la contre-royauté mystique que développe le *kubandwa.* Ses adeptes (Hutu dans leur grande majorité) ne pouvaient que substituer aux prétendus exploits des nobles une caricature roturière, une image débridée de l'art militaire, qui ne manque pas d'humour. Ainsi s'explique la transformation du guerrier en truand qui s'opère dans la personne de Binego. Aucun des ilotes qui entourent Ryangombe lorsqu'il rencontre Ruganzu Ndori n'est capable de faire étalage du moindre exploit militaire. M 47 oppose leurs mœurs grossières à celles des compagnons guerriers de Ruganzu Ndori, héros policé, dont la suite du récit décrit les talents de musicien et danseur. Le pouvoir magique supérieur qui est concédé à Ryangombe reproduit cependant à nouveau l'opposition bantoue générale entre les vertus mystiques de la chasse et la fonction guerrière.

Le contraste fortement dessiné dans M 47 se retrouve ailleurs. Pierre Smith a mis en lumière l'existence dans la littérature orale rwandaise d'un *cycle guerrier* dont le héros épique, Kagoro, s'oppose

1. Kagame, 1963, p. 9.
2. Maquet, 1954, pp. 130-146.

radicalement à la figure de Ryangombe. Kagoro « représente l'idéal aristocratique, pastoral et guerrier, soumis à toutes les conventions d'une culture dont le récit qui le concerne exprime merveilleusement le style. Alors que Ryangombe "aime trop les vagins" et prend n'importe quelle femme de rencontre, Kagoro est un raffiné à qui la plupart des filles soulèvent le cœur et qui ne pourra se marier, très tardivement, qu'avec la plus parfaite après avoir (...) procédé à de minutieux préparatifs et subi victorieusement d'invraisemblables épreuves. » Dans le portrait du héros courtois, « les bonnes manières et l'adresse l'emportent sur les démonstrations de force brutale ; au lieu d'écraser le monde féminin, il en évoque les qualités avec un tact exquis[1] ».

Or Kagoro est parfois considéré comme le demi-frère ou le fils de Ryangombe, et, à ce titre, il se trouve intégré au *kubandwa*. L'histoire éclaire ce rapprochement. Kagoro et Ryangombe appartiennent lointainement au même ensemble religieux, le culte des Cwezi, dont dérive le culte rwandais des Imandwa. En Ouganda Kagoro personnifie la Foudre. Il subsiste quelque chose de cet aspect mythique dans la légende publiée par Smith sous le titre *Le mariage de Kagoro* : le héros affronte ses ennemis au début de la grande saison sèche et « chemin faisant, quand Kagoro trébucha sur une pierre, les éclairs sillonnèrent le Rwanda et les nuages entrèrent en effervescence[2] ».

C'est donc au sein du même ensemble mythique qu'il faut situer l'opposition existant entre Kagoro et Ryangombe. Le premier est entouré de sept Preux, le second d'une bande d'ilotes. Ils évoluent dans des univers différents et ils ne se rencontrent jamais. Kagoro combat cependant l'un des compagnons de Ryangombe, Mugasa le puant ; celui-ci réussit à l'emprisonner sous un amas de collines. Smith met en relief le caractère structural de cet antagonisme : Mugasa est un être grossier, associé aux eaux terrestres, Kagoro un aristocrate raffiné, associé au feu céleste[3].

1. Smith, 1975, p. 74.
2. *Idem*, p. 277.
3. *Idem*, pp. 74-75.

Le cycle de Kagoro semble appartenir à la littérature profane alors que le mythe de Ryangombe a une portée religieuse. Mais on vient de voir qu'il existe entre eux des interférences. Mugasa, l'adversaire de Kagoro, est en Tanzanie le cofondateur des mystères de Ryangombe. Binego apparaît, par ailleurs, comme l'équivalent caricatural de Kagoro dans le cycle de Ryangombe. Ce truand-guerrier sans manières se compare volontiers à la foudre, mais avec vulgarité. Il se proclame « l'éclair de Nyirajanja » et « l'urine du Tonnerre, celle qui jaillit du tronc des bananiers ». Cette foudre grotesque répand un feu mortel : « Je suis l'aile rasante du charognard, tel un feu dans les papyrus desséchés[1]. » Kagoro le preux s'oppose donc plus directement encore à Binego, soudard vantard.

La distinction des genres littéraires où figurent ces héros respectifs est réelle et Pierre Smith l'a bien mise en évidence. Mais leur commune appartenance à un système religieux (le culte des Cwezi), pratiqué dans les régions périphériques, est tout aussi évidente. Le pouvoir surnaturel de Kagoro est simplement atténué par rapport à celui de Ryangombe. Ryangombe surpasse par sa magie un roi tutsi, à qui il finit par prêter ses services liturgiques. Kagoro affronte par les armes un roi nilotique, qualifié de Rubito le Munyoro ; ce nom est l'éponyme du nouveau clan dominant qui reprit le pouvoir aux Cwezi au Bunyoro. La flèche que Kagoro décoche en direction de Rubito conserve la trace du pouvoir magique de la foudre : elle traverse le corps de l'ennemi et allume un incendie avant de faire demi-tour[2]. La mention d'un roi bito suggère peut-être que l'épopée de Kagoro s'est formée au Rwanda à la faveur des invasions nyoro qui ravagèrent le pays au XVIe siècle. Nous avons montré cependant autrefois que le culte de Ryangombe s'était probablement introduit un siècle plus tard, par le sud-est, et non par le nord du pays. Nous rejetions ainsi la thèse admise par plusieurs auteurs selon laquelle le *kubandwa* se serait implanté grâce à la présence nyoro[3]. Kagoro n'apparaît pas dans les mystè-

1. *Idem,* p. 267.
2. Smith, 1975, pp. 281-283.
3. Heusch, L. de, 1966, pp. 294-350.

res de Ryangombe en Tanzanie. Il ne figure pas non plus parmi les compagnons de Ryangombe au Rwanda, lorsque celui-ci convoque tous les siens dans l'espoir de trouver parmi eux un authentique guerrier capable d'éblouir Ruganzu Ndori et ses compagnons par le récit de leurs nobles exploits guerriers (M 47). Kagoro est un personnage exceptionnel dans le *kubandwa*. Son épopée s'alimente visiblement à des sources littéraires aristocratiques. Ses aventures héroïques constituent véritablement un doublet de celles que l'on attribue à Ruganzu Ndori. L'un et l'autre combattent avec des preux, les Imanzi dans un cas, les Ibisumizi dans l'autre. Dans M 47 comme dans le récit relatif à Kagoro rapporté par Pierre Smith, ces deux héros courtois affrontent un souverain étranger, également qualifié de roi des Shi[1], c'est-à-dire un « étranger, un barbare[2] ». Dans la seconde partie de M 47, le narrateur décrit complaisamment l'astuce, les talents et les bonnes manières du roi guerrier Ruganzu Ndori, séducteur des demoiselles de bonne famille. Dans ce long texte, la pensée mythique s'essouffle, se convertit en roman. On observe le même phénomène dans la description des aventures de Kagoro, où un ancien dieu de la foudre, détourné de sa fonction religieuse, est mis au service d'un projet purement littéraire. La nature mythique du personnage n'en transparaît pas moins à plusieurs reprises.

Mais quels sont donc les rapports du mythe et de la littérature ? Voyons les choses de plus près.

1. Smith, 1975, pp. 262-283.
2. *Idem*, p. 266.

CHAPITRE VI

Mythologie et littérature[1]

Nous espérons avoir convaincu le lecteur que « l'histoire » qui se déroule depuis Bwimba jusqu'à Ruganzu Ndori, et même au-delà, ne diffère guère du « mythe » des origines de la dynastie qui nous a servi de point de départ (M 34). La méthode que nous avons adoptée est d'ordre expérimental. Nous avons utilisé le plus grand nombre de sources possibles, en évitant d'élaguer, de trier les matériaux, de les hiérarchiser arbitrairement. Mais les Rwandais eux-mêmes introduisent dans les traditions narratives un ordre qui mérite d'autant plus l'attention que la catégorie de mythe y semble absente. Pierre Smith a le mérite de poser clairement le problème dans l'introduction à une anthologie de la littérature populaire établie par ses soins. Les *imigani* sont tantôt de courts « proverbes », tantôt de longs récits qui s'apparentent à nos « contes » merveilleux ou satiriques dans la mesure où le conteur ne semble pas prêter véritablement foi à sa narration. En revanche, les « *ibitekerezo* et les *amakuru* sont liés à l'histoire ; ils racontent des faits réels ou supposés tels[2] ». Les *amakuru* exposent des faits relativement récents, présentés comme des témoignages ; les *ibitekerezo* sont des récits beaucoup plus élaborés se rapportant essentiellement aux temps anciens ; ils procèdent d'une

1. Une première version de ce chapitre a été publiée dans *L'Homme,* XVII, 2-3, 1977, pp. 101-109.
2. Smith, 1975, p. 15.

« réflexion » et relèvent d'une « sorte de philosophie de l'histoire[1] ».

Cette classification cependant est loin d'être absolue. Par exemple les récits relatifs à Ryangombe pourront être considérés comme une simple fiction *(umugani)* ou, au contraire, comme un véritable récit historique, selon la croyance ou le scepticisme du narrateur.

La production des récits historiques est plus particulièrement le fait de spécialistes entourant le roi et l'aristocratie tutsi. Quelques-uns d'entre eux cependant ont été « captés par la veine populaire et circulent partout après avoir subi un certain nombre de déformations caractéristiques par rapport à la tradition savante[2] ». Ce corpus est remarquablement homogène dans l'ensemble du pays, en dépit de l'inégale emprise du pouvoir central sur les régions périphériques : « Le Rwanda politique pouvait être divers, le Rwanda symbolique, lui, maintenait son unité[3]. » Smith note encore que « les intrigues classiques se retrouvent avec un noyau et des détails caractéristiques identiques à travers tout le pays et même bien au-delà de ses frontières[4] ».

S'attachant plus spécialement à la littérature populaire, Smith constate que celle-ci obéit elle-même à des structures profondes, qui ne sont pas explicitement reconnues par la culture rwandaise. Chacune des grandes provinces qui composent ce domaine littéraire se définit par un « lien nécessaire entre une certaine forme et un certain contenu[5] ». Proches de nos contes de fées, les *contes merveilleux* sont les seuls à comporter toujours une partie chantée ; les *contes satiriques* mettent en scène des hommes et des animaux en tant que « caractères » ; les *légendes* instituent un monde de héros qui n'échappent pas aux lois de l'histoire bien qu'ils se meuvent dans un univers prodigieux ; la catégorie des *apologues,* enfin

1. *Idem*, p. 16.
2. *Idem*, p. 17.
3. *Idem*, p. 18.
4. *Idem*, p. 19.
5. Smith, 1975, p. 112.

regroupe des récits en apparence fort divers mais qui visent toujours en quelque façon à « mettre en évidence une caractéristique générale du monde tel qu'il est[1] ».

La littérature populaire semble donc ignorer le « mythe ». Ou du moins, le mythe ne constitue pas au Rwanda un genre particulier. Pierre Smith utilise cependant le mot à plusieurs reprises : on trouve des « mythes d'origine » parmi les apologues[2] ; le « mythe de Ryangombe », dont il nous fournit une nouvelle variante, longue et intéressante, recueillie au Bugoyi, figure parmi les « légendes religieuses[3] ». Dans sa conclusion, il suggère que les mythes « se singularisent plus par le type de problèmes qu'ils abordent que par la façon de les résoudre[4] », mais il ne nous éclaire guère sur cet « ensemble particulier de thèmes » qui constituerait en fin de compte le domaine mythique au-delà des frontières que l'activité littéraire institue. Il insiste seulement sur deux types de coloration littéraire : parce qu'ils obéissent aux lois qui régissent les *apologues*, les mythes d'origine de la mort et de l'inégalité « mettent en valeur des particularités physiques ou morales des hommes de la même façon que les apologues sur les animaux s'arrêtent sur certaines particularités de l'anatomie ou du comportement des espèces[5] » ; parce qu'ils sont énoncés dans la forme requise par la *légende*, les mythes d'origine sont soumis au même type de causalité que les récits historiques[6]. Sans doute Pierre Smith a-t-il raison d'affirmer que l'analyse structurale des textes dits mythologiques fait feu de tout bois, laissant ouverts « une foule de problèmes concernant les récits en tant que tels, la façon dont ils s'enracinent dans des cultures et des genres particuliers, le sens qui leur est donné et l'usage qui en est fait ici et là, etc.[7] ». Il y a néanmoins quelque embarras dans cette prise de position visant à sauvegarder

1. *Idem*, p. 22.
2. *Idem*, p. 21.
3. *Idem*, p. 73.
4. *Idem*, p. 115.
5. *Idem*, p. 114.
6. *Idem*, p. 115.
7. *Idem*, p. 115.

la méthode structuraliste tout en contestant son point d'application : « Ainsi on aurait tort de vouloir restreindre la pertinence des découvertes de Lévi-Strauss à un genre narratif particulier qui serait constitué par les mythes ; ce que ses analyses nous révèlent est, bien plus, un mode de pensée qui s'exerce dans tous les aspects de la littérature et de la religion et dont les mythes favorisent l'accès par le fait qu'ils se situent à la charnière de ces deux grands domaines que notre culture sépare[1]. »

C'est ici que commencent les difficultés. Où situer, au Rwanda même, cette charnière ? On observera tout d'abord que l'analyse structurale s'applique, à vrai dire, avec des succès fort divers, aux *apologues*, aux *contes* et aux *légendes*. Des *apologues* on ne peut guère dégager plus que Pierre Smith lui-même : une opposition et une complémentarité massive, sans grands développements, entre un Dieu bienveillant (Imana) et la Foudre, roi terrible, régnant sans partage sur la nature ; l'un et l'autre luttent contre la Mort. Le bestiaire associé est pauvre : le caméléon ou le margouillat est le complice de la Mort. Les récits relatifs à l'origine de la tristesse et des inégalités sociales se relient sans doute aux précédents, mais l'analyse structurale est décidément d'un faible rendement : une distinction s'établit entre les hommes et les femmes, « celles-ci étant marquées négativement par un trait, l'appétit de viande, qui est lié d'ailleurs à l'origine de la mort » ; les trois castes sont hiérarchisées selon « une propension plus ou moins forte à manifester l'attraction de la mort (ou de la vie)[2] ». La littérature sert visiblement ici des fins idéologiques. Les apologues relatifs au Dieu de la vie et au Dieu de la chance relèvent de la morale et de la philosophie.

Dans le domaine des *contes merveilleux*, on voit se déployer en revanche une vive imagination poétique. Mais celle-ci témoigne des préoccupations familiales proprement féminines et Pierre Smith conclut fort joliment la présentation de ce genre « collectionneur de fantasmes » en évoquant « d'incessantes parties de cache-cache aux

1. *Idem*.
2. *Idem*, pp. 37-38.

frontières de la mort et aux confins du désir, là où la communication avec le monde de la culture commence à s'estomper, mais où les chansons permettent encore de se prévenir, de s'appeler, de se retrouver ou de se faire reconnaître[1] ». La fonction et la matière des *contes satiriques* n'appellent guère de commentaires.

Le domaine *légendaire*, en revanche, retiendra notre attention. Pierre Smith distingue ici légendes fantastiques, légendes religieuses et légendes historiques. Les premières sont pures fictions[2]. L'analyse thématique permet de distinguer celles qui mettent en scène un chasseur et celles dont le héros est un être surhumain, marqué par sa naissance extraordinaire. Mais une légende *religieuse* réunit les deux thèmes : elle décrit les aventures du chasseur Ryangombe et de son fils Binego, qui tarde à naître et déploie une force physique surhumaine dès sa naissance. Pierre Smith n'hésite pas à qualifier de « mythe » ce récit fondateur du culte du *kubandwa,* comme nous l'avons fait (M 46). Il estime cependant qu'il « est composé en grande partie de thèmes puisés dans les légendes fantastiques qui, elles, sont considérées par les Rwandais comme de pures inventions[3] ». Ryangombe ressemble en effet par certains aspects à un personnage de la littérature fantastique : Maguru.

Le problème ne saurait être résolu sur des bases purement structurales. Il exige un recours à la perspective historique, quelque incertaines qu'en soient les données. Nous prions le lecteur de bien vouloir se reporter à ce sujet aux conclusions que nous avons cru pouvoir tirer au cours du chapitre précédent. Il est à peu près certain que le culte de Ryangombe et le mythe qui s'y rattache (M 46) se sont élaborés tardivement au Rwanda. Nous n'avons pas hésité à interpréter la seconde partie de ce récit fondateur comme la reprise en charge du mythe dynastique relatant la mort tragique de Bwimba (M 36). Mais le thème du héros chasseur, maître de l'au-delà, qui alimente encore le mythe de Ryangombe, héros sauveur, est d'origine étrangère ; il appartient dans les régions périphériques

1. Smith, 1975, p. 94.
2. *Idem*, p. 69.
3. *Idem*, p. 73.

au domaine religieux. A cet égard M 46 nous est apparu comme une transformation *historique et structurale* du mythe de Wamara (M 48). Qu'en est-il des rapprochements que l'on peut établir encore entre Ryangombe et Maguru ?

Ce héros de la littérature profane n'est pas plus spécifiquement rwandais que le premier. On trouve en effet des variantes de la légende qui le concernent au Burundi et au Buhaya[1]. Mais au Rwanda, les aventures de Maguru présentent une caractéristique particulière : elles sont comparables dans le détail à celles de Ryangombe. Il est évidemment impossible de déterminer *a priori* dans quel sens se sont effectués les échanges symboliques : de la légende « profane » vers la légende « religieuse », ou l'inverse. Tout ce que l'on peut faire, c'est comparer leur épaisseur symbolique propre.

Maguru est un chasseur à la course ; imbattable, il affronte les animaux les plus dangereux. Son patron lui lance un jour un défi : il lui demande de lui ramener la queue d'un animal féroce imaginaire, qui est censé avoir du feu dans le corps, un *insibika*. Maguru réussit cet exploit. Les monstres, semblables à des loups, le poursuivent jusqu'à une rivière où ils abandonnent la course. Ils annoncent à Maguru qu'il rencontrera une femme qui se changera en *insibika* et le dévorera. Maguru se moque de cette prophétie. Il croise bientôt une très belle femme qu'il prend comme épouse, malgré les objurgations de sa mère. Devenue enceinte, elle demande à son mari les amulettes protectrices *ibiheko*. Maguru prend un glaive et s'apprête à tailler l'arbre approprié ; il laisse ses chiens à la maison, mais sa femme l'accompagne. Elle lui désigne la branche qu'elle souhaite voir couper. Les *insibika* sortent des buissons alors qu'il se trouve dans la cime ; ils s'emparent des haches et se mettent à abattre l'arbre. Mais Maguru détache une feuille et, à ce signal, les seins de sa mère frémissent. Ainsi avertie du péril, la vieille lâche les chiens ; ils mettent en fuite les *insibika* et la femme monstrueuse.

Maguru descend de l'arbre. Les chiens demandent une récompense, mais Maguru refuse de partager sa nourriture. Les animaux

1. Bynon, 1963.

le dévorent. Ils retournent auprès de la mère de Maguru qui les restaure. Ils prétendent que les *insibika* ont dépecé leur maître. Désormais ils manquent de tout, « car ils ne savent pas aller chasser tout seuls » et ils ne reçoivent plus rien des hommes. Mourant de faim, les chiens tiennent conseil ; ils se retirent en un endroit isolé où ils se mettent à vomir les restes de Maguru. Celui-ci ressuscite et ils entreprennent une grande chasse en compagnie de leur maître. Les chiens mangent et boivent. Ainsi fut sauvé Maguru[1].

Le rapprochement entre Maguru, héros profane, et Ryangombe, héros religieux, s'impose. Smith observe judicieusement que Maguru est acculé dans un arbre « par l'animal auquel il a donné forme humaine en lui coupant la queue (l'absence de queue caractérise les hommes)[2] ». Inversement, le mythe de Ryangombe met en scène un être humain qui se métarmorphose en animal furieux (version Arnoux). Les transformations portent aussi sur les circonstances et le dénouement de cette agression singulière. Maguru entend traiter comme épouse une belle inconnue dont aucun signe visible ne trahit la nature monstrueuse ; il la présente à sa mère sans avoir accompli les formalités du mariage. Ryangombe, en revanche, rencontre à l'insu de sa mère une femme qui, de manière évidente, est doublement monstrueuse (sans seins et mère d'un bâtard). Cette créature exige de lui qu'il reconnaisse un enfant qu'il n'a pas engendré ; la femme de Maguru sollicite la protection de sa grossesse. Prévenue par une feuille qui tombe sur son sein, la mère de Maguru envoie ses chiens *in extremis* au secours de son fils. Le même présage sert à annoncer la mort de Ryangombe dans la version du mythe que nous proposent Arnoux et Johanssen, mais cette fois la feuille est ensanglantée et le héros agonisant institue son royaume dans l'au-delà[3]. Les correspondances ne s'arrêtent pas là. Dans la légende profane, l'épouse du héros l'envoie chercher dans un arbre (non qualifié) les amulettes de la grossesse, appelées *ibiheko*. Comme le précise Pierre Smith dans une note, ce terme dérive du

1. Smith, 1975, pp. 187-195.
2. *Idem*, p. 70.
3. Heusch, L. de, 1966, chap. V.

verbe *guheka*, « porter sur le dos (enfant), porter sur soi (amulettes), porter du fruit[1] ». Or dans M 46 la redoutable fille-mère demande à Ryangombe de lui tailler un sac de portage dans la peau d'un animal sauvage.

Les aventures de Maguru restituent l'opposition majeure entre la nature et la culture que nous avons longuement commentée à propos de M 46. C'est dans cette perspective que je ferai mienne la lecture que propose Pierre Smith : Maguru réduit « à leur plus simple expression l'écart et les médiations entre la nature et la culture, ne comptant que sur ses jambes, ses chiens et sa mère ; et encore a-t-il tendance à négliger les avertissements pourtant judicieux de celle-ci. Il passe en coup de vent dans le monde de ces chiens sauvages et fantastiques que sont les *insibika*, comme dans celui de la mort. Maguru est donc le héros d'un monde instable où les rapports entre les animaux et les hommes, entre la vie et la mort, entre l'homme et la femme, sont encore pleins d'ambiguïté[2] ». Mais j'ajouterai à ce commentaire que le mythe de Ryangombe donne à ces oppositions une forme vigoureuse pour fonder un nouveau statut religieux, alors que la légende de Maguru se contente d'expliquer le statut de dépendance où les chiens se trouvent vis-à-vis des hommes. Maguru lui-même n'est pas, comme Ryangombe, un souverain autonome, il dépend d'un « patron ». L'arbre auprès duquel les congénères du monstre féminin attaquent le héros n'est pas expressément désigné comme l'érythrine, le lieu sacré du *kubandwa*. Nous n'hésiterons pas à interpréter la « légende fantastique » comme une forme affaiblie de la « légende religieuse ». Le pouvoir magique de Ryangombe, maître de la pluie et du soleil face à Ruganzu Ndori (M 47), se trouve transposé tout entier au plan de la vélocité. La légende de Maguru commence par cette énonciation : « Il était une fois un homme, Maguru (jambes) de Sarwaya, qui distanciait la pluie et le vent[3]. »

Une autre « légende fantastique » se laisse déchiffrer comme la

1. Smith, 1975, p. 191.
2. *Idem*, p. 70.
3. *Idem*, p. 187.

transformation pure et simple du mythe d'origine de la dynastie (M 34). Smith nous présente le récit sous le titre *L'enfant fabriqué*[1]. La naissance et le destin du héros sont rigoureusement comparables à ceux de Kigwa. Sabizeze est le fils artificiel d'un roi terrestre dont le nom signifie Gros-Grelot. La femme de celui-ci était stérile. Les devins lui recommandèrent de placer un os dans un pot et d'y verser régulièrement du lait. Bientôt naquit un enfant merveilleux, doté d'une intelligence extraordinaire. Le roi voulut mettre à mort ce fils qu'il soupçonnait d'être le fruit d'un adultère. Mais ni les Tutsi, ni les Hutu, ni les Twa ne purent s'y résigner. Alors Sabizeze s'enfonça dans le sol et devint la lune.

Commençons par observer que cette version populaire se rattache au rituel royal. On sait en effet que le souverain se trouve associé directement au destin de la lune de *kamena* qui marque le début des récoltes (voir p. 172). Dans cette variante « lunaire », le père de Sabizeze porte le nom de « Gros-Grelot ». Si l'on veut bien se souvenir que cet instrument est un symbole royal de fécondité dans le rituel d'intronisation, on ne doutera pas que le roi terrestre mis en scène par ce récit est un avatar du roi Foudre, dont se réclame la dynastie tutsi. La version savante comme la version populaire appartiennent au même contexte. Mais l'une est un mythe d'origine de la royauté sacrée, l'autre un mythe d'origine de la lune, dont les rois contrôlent la périodicité.

Il nous faudra considérer plus longuement une troisième légende fantastique[2]. Pierre Smith en rapproche le héros (Kabwa) de Binego, l'un des principaux protagonistes du mythe de Ryangombe[3]. L'un et l'autre, en effet, sont des enfants surconçus, doués d'une force extraordinaire. Le père de Kabwa était un modeste artisan, un potier au destin malheureux. Sa femme, longtemps stérile, devint enceinte ; mais sa grossesse se prolongeait indûment de telle sorte que son ventre s'écaillait. Sur le point d'accoucher elle entendit le bébé l'interpeller dans son ventre. Comme Binego, Kabwa ne songe

1. *Idem*, pp. 207-211.
2. *Idem*, pp. 213-231.
3. *Idem*, p. 73.

qu'à venger les humiliations subies par son père. Il affirme aussi « la primauté de l'homme sur les forces sauvages et sur les femmes qu'il remet à leur place[1] ». Les affinités de Kabwa et de Binego sont évidentes. Mais les différences sautent aux yeux. Loin d'être le fils d'un roi, comme Binego, son homologue religieux, Kabwa porte un nom dépréciatif (Petit-Chien) ; il est né d'un homme déconsidéré, un potier victime d'une injustice : une reine abusive lui a dérobé son bétail. Kabwa s'attaque à elle. Il affronte aussi un souverain masculin qui garde toutes ses filles prisonnières. Kabwa, enfant surconçu, vengeur de son père, s'oppose donc à un ordre politique despotique en moralisateur victorieux. Il rêve de relever la condition sociale de son père, humble artisan, dont il brise la poterie, et il se fait forger des armes en fer. Il obtient, finalement, que les femmes se soumettent aux hommes. Ces soucis éthiques écartent considérablement Kabwa de la figure violente de Binego, le futur roi des Imandwa. Les aventures de Kabwa, le redresseur de torts, relèvent de la fiction romanesque. Héros populaire, il ne se conforme en rien au modèle mythique de la contre-royauté véhiculée par le *kubandwa*, bien qu'il soit de la même veine que Binego.

Élargissons l'horizon. Dans un nouvel essai, Pierre Smith montre que le thème de l'enfant surconçu connaît une large diffusion en Afrique centrale[2]. Il alimente des récits épiques, dépourvus de signification religieuse ou politique, dans l'ensemble de la zone bantoue équatoriale. Ce vaste cycle littéraire est représenté aussi bien à l'ouest de la grande forêt, chez les Fang, qu'à l'est, chez les Nyanga. Au centre, chez les Mongo-Nkundo, la célèbre épopée de Lianja met en scène les exploits magiques d'un héros venu au monde après une grossesse interminable, en même temps qu'une sœur jumelle, par la jambe de sa mère[3]. Dès sa naissance, Lianja contraint sa génitrice à révéler sous la menace le nom de l'homme qui a tué son père. Il entreprend aussitôt de venger l'auteur de ses jours en combattant victorieusement l'assassin. Il affronte de

1. Smith, 1975, p. 71.
2. Smith, 1980.
3. Boelaert, 1949 et 1957.

nombreux adversaires. Il s'attaque notamment à un gigantesque serpent avec l'aide du soleil dont il retarde le coucher. Conducteur de peuples, Lianja est assurément aussi un héros cosmogonique. Sa mère, Mbombe, qui avait longtemps refusé tous les prétendants, enfanta finalement des insectes, des oiseaux et des hommes de toute espèce, dont Lianja est le dernier-né.

Nous avons enregistré une variante de ce récit chez les Onga, une tribu méridionale du groupe mongo. Le héros, Engenyangenya, parle dans le ventre de sa mère, il naît par la fontanelle tandis que sa sœur (jumelle ?) naît du mollet. Son père a été tué par les esprits, il les capture pour le venger. Il part à la recherche de sa sœur qui est réduite en esclavage par des ennemis. Il combat ses propres oncles maternels. Son seul adversaire est le sommeil et il s'approprie une drogue magique qui l'empêchera de dormir, au terme de ses exploits, menés avec l'aide de sa sœur. Il disparaît à jamais avec les siens après avoir été finalement vaincu par tromperie à la course par un rival. L'épopée de Lianja comme celle de Engenyangenya sont assurément de la même veine que la légende rwandaise de Binego. On y retrouve en particulier le même code familial : le souci de l'honneur paternel accompagne la dévalorisation des relations maternelles. Smith en conclut que dans une vaste zone continue « des motifs contenus ailleurs dans l'univers des contes se combinent et s'épanouissent en figure épique et mythologique, avec chaque fois pour figure centrale un héros marqué par les traits de naissance qui retiennent ici notre attention [l'enfant surconçu] ».

Les personnages épiques qu'il nous présente entretiennent assurément des rapports évidents entre eux. Mais, dans cette série, seul le héros rwandais Binego fait partie d'un panthéon, objet d'un culte. On doit se demander comment ce passage d'une structure narrative épique au mythe est possible. Pour avancer une réponse, il faut d'abord constater que les récits évoqués surgissent tous dans des sociétés lignagères ignorant la royauté sacrée. Et cependant on y décèle une aspiration évidente au culte du héros magique, guide de la nation. Tout se passe comme si l'épopée était, par certains de ses aspects, un mythe royal en puissance. Au Rwanda la situation est quelque peu différente. La structure narrative se dédouble : d'une

part Kabwa fait figure de justicier *contre* des royautés despotiques imaginaires ; d'autre part Binego succède à son père à la tête d'une bande d'aventuriers qui entendent instaurer dans l'au-delà une *contre-royauté* plus efficace au plan magique que la royauté instituée. Dans ce dernier cas — et là seulement — la fiction est devenue le rêve éveillé d'une religion, d'un culte de possession.

Comment cette transformation radicale a-t-elle pu s'effectuer ? Il serait téméraire de reconstruire sur des bases purement conjecturales une histoire de la littérature orale. L'on remarquera cependant que les exploits de Binego, héros surconçu, font partie intégrante d'un autre récit, concernant un roi chasseur, son propre père. Au contraire, sur la scène littéraire, le chasseur (Maguru) ne rencontre jamais l'enfant surconçu (Kabwa). Leurs destins sont séparés. Binego entre dans le mythe de Ryangombe en vertu d'un phénomène d'attraction que nous tenterons d'expliciter plus loin. Nous montrerons que Binego présente la propriété remarquable de s'opposer structuralement au personnage de Kigwa, le fondateur de la dynastie au pouvoir. Ceci nous permet de penser — mais ce n'est qu'une hypothèse — que les fidèles du *kubandwa* ont accolé la figure épique du héros surconçu, qui appartient au fonds commun de la littérature bantoue, au modèle du roi-chasseur, qui fournit à la pensée mythique l'un de ses axes symboliques principaux. En volant au secours d'un roi-chasseur dont le trône est en péril, en rompant avec sa parenté maternelle, Binego vient occuper en outre une place spécifique dans l'idéologie royale : celle de l'homme d'armes (sinon du guerrier).

Nous avons mis précédemment en valeur la présence récurrente du couple chasseur-guerrier dans les idéologies royales bantoues. On se souviendra qu'à cet égard Binego joue le même rôle dans le mythe fondateur du *kubandwa* que le guerrier Kalala Ilunga face au chasseur Mbidi Kiluwe dans la geste royale luba (voir pp. 218-220). Or Kalala Ilunga, sans être réellement un enfant surconçu, en présente les caractéristiques majeures. Dans les deux cas, c'est assurément à un glissement de l'épopée vers le mythe, sous le signe de la royauté sacrée, ou de son image inversée, auquel nous assistons. Ce processus n'est évidemment pas le seul mode de relation déce-

lable entre mythe et épopée. Nous avons vu précédemment que le héros guerrier Kagoro a déserté au Rwanda le culte des esprits du *kubandwa* pour alimenter un cycle de romans courtois (voir p. 222).

Revenons-en à Binego. L'accession au plan mythique du héros légendaire surconçu s'exprime rituellement, par une *prise de corps* : Binego s'incarne dans l'un des fidèles au cours des crises de possession, qui donnent consistance à son personnage chimérique. Sur le plan narratif enfin, une concision extrême se substitue à la prolixité des récits épiques mongo qui s'égarent à plaisir dans toutes les directions. Les codes symboliques se précisent, épousant la structure profonde de la pensée mythique rwandaise. Si, en revanche, la légende de Kabwa relève bien de la littérature fantastique, et non du mythe, c'est parce que l'imagination n'y est pas soumise au même type de rigueur. Le romanesque domine la scène et l'on a l'impression que le récit n'est jamais vraiment clos. On ne peut en dire autant des exploits de Lianja ou d'Engenyangenya, où l'ordre des épisodes est largement interchangeable. Lévi-Strauss avait décrit un phénomène comparable dans son analyse de l'univers symbolique amérindien. Il qualifiait de « mythes à tiroirs » ces récits interminables, proches du roman feuilleton[1].

Dans un brillant essai, Étiemble a mis en pièces l'idée toute faite que l'épopée constituerait l'expression primitive de la littérature[2]. Un tour d'horizon rapide montre en effet que les préoccupations qui se rattachent aux textes décrétés épiques par notre tradition sont d'ordres fort divers. Si l'*Iliade*, le *Mahbarata* comme le récit sumérien de Gilgamesh ne sont pas dégagés des mythes, il n'en est assurément pas ainsi de la *Chanson de Roland* ou des *Lusiades*. On se demandera cependant à propos de ces deux derniers textes, plus proches de nous, s'ils ne restituent pas, à leur façon, une fonction mythique latente, le souci de l'État conquérant, forme laïque de la sacralité du pouvoir. Étiemble ne nous rappelle-t-il pas que Taillefer aurait récité la *Chanson de Roland* à la bataille de Hastings afin de stimuler l'ardeur des troupes normandes ? Il souligne aussi que

1. Lévi-Strauss, 1968, pp. 105-106.
2. Étiemble, 1968, pp. 375-377.

l'épopée apparaît de manière privilégiée dans une société où se manifestent des classes de guerriers et de prêtres lettrés privilégiés. Mais on n'oubliera pas que cet arrière-plan sociologique fait défaut dans le cas de l'épopée mongo. La légende rwandaise de Kabwa le redresseur de torts nous a appris aussi que la veine épique est susceptible de se retourner contre l'idée même du pouvoir royal. Le récit, sans rien perdre de son éclat merveilleux, se teinte alors de moralisme. Inversement, la légende voisine de Binego attire le thème épique de l'enfant surconçu dans le sillage d'un contre-ordre royal, en dotant le héros d'une surpuissance anarchique ne dédaignant pas le brigandage. L'épopée retrouve alors l'amoralité foncière du mythe, comme expression de la transcendance : Binego est fils de roi.

*

Pierre Smith précise sa position théorique dans l'essai où il définit les caractéristiques du héros épique surconçu. Il estime que l'analyse formelle, telle que Propp l'a développée, a sacrifié à la logique narrative la densité symbolique des personnages et il entreprend de démontrer que la destinée du héros surconçu s'oppose, dans la littérature africaine (avec des colorations diverses) à celle du héros *sous-conçu*. Alors que le premier est associé de manière privilégiée au fer, à l'eau et au soleil, le second serait allergique à ces éléments. De cette construction symbolique, Smith donne un exemple éclairant en confrontant les destins complémentaires des deux fondateurs du christianisme. Jean le Baptiste, qui présente certaines caractéristiques des héros surconçus, venus au monde tardivement, au terme d'une longue stérilité, voit célébrer sa fête au solstice d'été. Son cousin Jésus, enfant sous-conçu (né sans l'intervention du père terrestre), inaugure la royauté mystique au solstice d'hiver, à Noël.

La discussion approfondie de cette thèse nous mènerait trop loin. Nous nous limiterons ici au cas rwandais.

Pierre Smith présente trois héros qui sont familiers au lecteur : Kigwa, alias Sabizeze, ancêtre lointain de la dynastie, Gafomo, le fils prématuré de Gihanga, Binego, le bouillant rejeton de Ryan-

gombe. Les deux premiers constituent des formes différentes de l'enfant sous-conçu : Kigwa a été fabriqué artificiellement, Gafomo est né accidentellement, avant terme, d'une césarienne. En revanche Binego se conforme pleinement au modèle de l'enfant surconçu, qui tarde à naître. En fait ces personnages s'organisent dans l'univers mythique rwandais en une structure triangulaire, au sein de laquelle les termes s'opposent deux à deux. Lorsque nous avons présenté Gafomo, nous avons montré que le destin tragique de ce héros, séparé de sa sœur et responsable de la limitation du bétail, s'opposait à celui de Kigwa, qui apporte le premier couple de bovins célestes et vit incestueusement, annonçant la fécondité et la prospérité future (voir pp. 169-170). Mais ces deux personnages qui appartiennent à des titres divers à la mythologie dynastique, s'opposent l'un *et* l'autre à Binego, héros de la contre-idéologie royale instituée par Ryangombe. Kigwa comme Gafomo sont des personnages peu consistants, alors que le troisième déborde de vitalité : il n'hésite même pas à se poser en destructeur de bétail. Kigwa est renié par son père putatif, Foudre, comme Gafomo est exilé par Gihanga. En revanche Binego est animé par une passion filiale tout à fait remarquable : il finit par rejoindre son père, qu'il sauve de la déchéance. Le héros épique surconçu fournit ici à point nommé au mythe populaire de Ryangombe le contrepoids dont il avait besoin pour s'affirmer comme retournement de la mythologie dynastique. Binego est l'image inversée de Kigwa, enfant sous-conçu, comme Ryangombe est l'image inversée de Gihanga, le roi chasseur.

Il est temps de préciser ce qui nous rapproche de Smith, au-delà de nos divergences. Nous reconnaissons avec lui la proximité symbolique du mythe et d'un certain type de récit épique ou de « légende fantastique ». Le chasseur, qui s'abandonne aux séductions de la nature, et le héros surconçu doué de pouvoirs extraordinaires, appartiennent au Rwanda au domaine du mythe comme à la pure fiction littéraire. Les structures narratives où ils interviennent diffèrent cependant par un fait remarquable. Le récit littéraire, mû par la vocation divertissante qui lui est propre, cesse d'être assujetti à la rigueur structurale du récit à vocation mythique. De ce point

de vue, le texte « profane » concernant le chasseur Maguru est une variante faible du texte « religieux » décrivant la fin tragique du chasseur Ryangombe, roi mystique. Celui-ci propose un nouveau destin à ses fidèles et le modèle du drame, cette fois, est inscrit dans un mythe royal, celui qui décrit le sacrifice salvateur de Bwimba (M 36). La légende de Sabizeze, l'enfant fabriqué ou sous-conçu, devenu Lune, transforme le mythe d'origine de la dynastie (M 34) ; il n'en est à tout prendre qu'une variante populaire. La légende « religieuse » qui rapporte les exploits de Binego, semble capter, inversement, le thème populaire de l'enfant surconçu, héros de maintes épopées profanes en Afrique centrale. Mais ce passage d'un domaine à l'autre aurait-il été possible si cette littérature même ne *rêvait* la royauté sacrée, refusée au plan des faits ? Ce n'est pas par hasard que le personnage de l'enfant surconçu envahit la scène du *kubandwa*, religion populaire de contestation, et non la mythologie dynastique.

Une théorie générale de la littérature orale ne peut assurément plus se contenter du point de vue traditionnel qui opposait « mythe » et « conte » pour voir dans le second mode d'expression une formulation affadie du premier. Cela dit, il suffit de remplacer le mot « conte » par l'expression « légende fantastique » dans le texte suivant, que nous empruntons à Lévi-Strauss, et d'y lire « légende historique ou religieuse » là où cet auteur dit « mythe », pour repérer avec une certaine précision le lieu privilégié de la mythologie, qui semblait perdu dans l'univers rwandais de la parole :

« Il n'est pas douteux, cependant, que presque toutes les sociétés perçoivent les deux genres comme distincts, et que la constance de cette distinction s'explique par quelque cause. A notre avis, ce fondement existe, mais il se ramène à une différence de degré qui est double. En premier lieu, les contes sont construits sur des oppositions plus faibles que celles qu'on trouve dans les mythes ; non pas cosmologiques, métaphysiques ou naturelles, comme dans ces derniers, mais plus fréquemment locales, sociales ou morales. En second lieu, et précisément parce que le conte consiste en une transposition affaiblie de thèmes dont la réalisation amplifiée est le

propre du mythe, le premier est moins strictement assujetti que le second sous le triple rapport de la cohérence logique, de l'orthodoxie religieuse et de la pression collective. Le conte offre plus de possibilités de jeu, les permutations y deviennent relativement libres et elles acquièrent progressivement un certain arbitraire. Or, si le conte travaille avec des oppositions minimisées, celles-ci seront d'autant plus difficiles à identifier ; et la difficulté s'accroît du fait que, déjà très petites, elles marquent un flottement qui permet le passage à la création littéraire[1]. »

Mais la littérature existe aussi comme réalité autonome, Pierre Smith a l'immense mérite de nous le rappeler. Et l'on jugera de la qualité poétique des récits rwandais à la formule introductive des contes populaires : « Le néant a niché sur l'abîme et le vent l'a déniché... »

Si la pensée mythique prend forme dans un discours, sa visée cependant n'est pas d'ordre littéraire. C'est bien pourquoi elle ne donne pas naissance à un genre particulier au Rwanda. Elle se manifeste ici comme parole dans des genres fort divers (récits historiques, légendes, apologues). Mais son statut n'est pas lié à un type de discours particulier, sérieux ou divertissant. La pensée mythique se loge cependant par prédilection dans les récits historiques, dévoilant ainsi sa finalité même : fonder la sacralité du pouvoir. Le mythe n'est pas d'ordre ludique, comme la littérature fantastique ou les contes. Il propose une vérité transcendante et il l'exprime d'abord dans le genre majeur, le plus grave de la tradition orale, celui où le destin réel des hommes est en jeu.

D'autres sociétés africaines opèrent une scission nette entre cette parole fondatrice, pleinement signifiante, et les jeux de la littérature. Le cas des Dogon est à cet égard remarquable, sans être exemplaire. Examinons-le rapidement. Les dignitaires de la société des masques utilisent un langage rituel, la « langue du Sigui ». Il s'agit, nous disent Griaule et Dieterlen, d'une langue pauvre qui comporte un quart environ du vocabulaire de la « parole-langage » des

1. Lévi-Strauss, 1973, p. 154.

Dogon ; « les oppositions très marquées entre longues et brèves accentuent le caractère rythmique de ce langage et le rendent propre à la récitation[1] ». C'est dans cette langue particulière que se déclament sous une forme synthétique, incompréhensible aux non-initiés, les textes qui relatent l'histoire de la création de l'univers et l'apparition de la mort sur terre. Ces formules ésotériques renvoient à des spéculations protéiformes, à l'ensemble des structures de classification et de correspondance. Cette connaissance profonde est ici l'objet d'un enseignement initiatique progressif, comprenant plusieurs niveaux de « paroles ». La « mythologie » dogon ne se présente nullement comme une série de textes isomorphes susceptibles d'être appréhendés directement dans un corpus littéraire constitué. Elle est tout entière dans les prières et dans une série infinie de commentaires relatifs aux rites foisonnants. C'est à l'initié « de faire lui-même les raccords et la synthèse[2] », d'accéder à la « parole étonnante ».

La situation est assurément bien différente au Rwanda où le discours « mythique » s'enchâsse dans l'histoire dynastique. Le corpus même des mythes royaux est connu de tous ; il appartient à la littérature populaire. Il n'en est pas moins vrai que les Abiru, seuls détenteurs du Code ésotérique et de ses commentaires, constituaient ici un groupe fermé d'initiés. Le scepticisme désinvolte qu'affiche volontiers l'aristocratie tutsi, sur un mode quasi voltairien, son goût prononcé pour les jeux littéraires, doublé d'un attachement scrupuleux aux procédures juridiques et magiques, ne prévalent pas sur cet état de fait. Mais les Abiru à leur tour semblent moins soucieux d'explications métaphysiques que de précisions rituelles et historiques. Ils risquaient d'ailleurs de payer cher tout manquement de mémoire, chacun dans la sphère de sa compétence. Le savoir des Abiru n'est pas d'ordre cosmogonique.

D'une manière générale, on peut dire que les vastes systèmes de l'univers qui se sont développés en Afrique occidentale n'ont guère d'équivalent dans les civilisations bantoues. Celles-ci sont plus

1. Griaule et Dieterlen, 1965, p. 19.
2. *Idem*, p. 51.

enclines à penser l'ordre du monde et le destin de l'homme en termes historiques. La naissance de l'univers ne préoccupe pas plus les Rwandais que les Luba. Ce qui importe à leurs yeux, ce sont les aventures des rois. Mais celles-ci véhiculent des systèmes symboliques d'ordre cosmolonique et idéologique singulièrement constants. L'ethnographie comparée pourra peut-être un jour envisager de préciser, avec la collaboration d'autres disciplines, les raccords historiques qui se dessinent déjà entre les civilisations interlacustres et un certain nombre de cultures zaïroises.

CHAPITRE VII

Le corps gémellaire du roi

(Essai sur les Swazi)

Des civilisations fortement marquées par les valeurs pastorales se sont développées dans l'ensemble de l'aire bantoue orientale, de la région des grands lacs aux confins de l'Afrique australe. A l'intérieur de ce vaste domaine, où les particularités socio-économiques sont multiples, nous tenterons de mettre en évidence un certain nombre de correspondances structurales. Nul rapprochement n'est plus saisissant que celui que l'on peut établir entre l'ancienne culture aristocratique rwandaise et celle des Swazi. La royauté sacrée, que Hilda Kuper a magistralement décrite, a survécu ici aux récents bouleversements de l'histoire coloniale et post-coloniale.

Fondé probablement au XVIIIe siècle par un clan conquérant apparenté aux Zulu et venu de la côte de l'océan Indien, le royaume swazi fut pendant quelque temps Protectorat britannique avant de retrouver son indépendance[1]. Les aristocrates dlamini ont imposé leur domination à un amalgame de populations autochtones. L'organisation clanique résista mieux qu'au Rwanda à l'instauration d'un pouvoir central, appuyé par une forte organisation militaire basée sur les classes d'âge.

Dégageons immédiatement les caractéristiques les plus remarquables de l'institution royale. L'héritier du trône, désigné après la mort du souverain, est un fils cadet, le plus souvent un enfant, appelé à régner avec sa mère. Le roi et la reine-mère contrôlent

1. Kuper, 1947, p. 11-18.

ensemble la pluie et participent au grand rituel annuel de régénération de l'univers, le *Ncwala*. Le couple mère-enfant domine la scène royale, comme au Rwanda. Mais on le retrouve au cœur même de l'organisation sociale patrilinéaire. Dans tous les établissements polygamiques, la grande hutte *(indlunkulu)* appartient à la mère du maître de maison. A sa mort, cette grande dame est remplacée par une mère classificatoire. L'entrée de l'*indlunkulu,* véritable sanctuaire, est généralement interdite aux épouses[1]. L'héritier du domaine est le fils de l'épouse principale. Le plus souvent celle-ci n'est pas désignée du vivant de son mari. C'est au conseil de famille qu'il appartient de le faire lorsque la succession est ouverte[2]. En principe l'épouse principale sera celle qui a été obtenue grâce au paiement du plus grand nombre de bœufs lors des tractations matrimoniales ; son rang élevé est ainsi clairement attesté. En tout état de cause un homme ne s'engagera jamais dans une telle union avant sa pleine maturité. La première épouse ne pourra jamais prétendre à ce titre.

L'épouse principale du roi est le personnage clé de la royauté puisqu'elle est appelée à régner avec son fils. Le bétail transmis à ses parents au moment de son mariage est fourni par tous les dirigeants du pays ; si elle est désignée après la mort du souverain, le bétail sera remis rétrospectivement à sa famille[3]. Par cette fiction, le futur roi apparaîtra comme « le fils du pays »[4]. La future reine-mère doit encore remplir une autre condition : elle ne peut avoir qu'un seul fils[5]. Il lui sera interdit d'avoir des relations sexuelles après la mort de son mari[6].

Plusieurs de ces traits nous rappellent le complexe symbolique de la royauté rwandaise. Au Rwanda un homme jeune, sinon un enfant, se trouve étroitement associé à sa mère ; celle-ci est vouée à la stérilité après son intronisation, bien qu'elle puisse avoir des

1. Kuper, 1947, pp. 38-39.
2. *Idem,* pp. 89-90.
3. *Idem,* pp. 92-98.
4. *Idem,* p. 54.
5. *Idem,* p. 55.
6. *Idem,* p. 102.

amants. Ajoutons que le roi swazi détient, comme son homologue rwandais, un privilège endogamique : lui seul est autorisé à épouser ses « sœurs », c'est-à-dire des femmes appartenant à son propre lignage[1].

Suivons l'évolution du « couple » royal au cours du temps[2]. Le jeune héritier et sa mère s'installent dans un nouvel établissement. La hutte de la future reine-mère est transportée de nuit sur une colline située à quelque distance de l'ancienne capitale. La veuve ne porte pas encore le titre royal, elle est simplement « la mère de l'enfant » et le futur roi est « l'Enfant ». Ils vivent dans des quartiers séparés du même enclos. La hutte de la mère est consacrée au culte des ancêtres patrilinéaires de son mari défunt et l'accès en est interdit à l'Enfant.

Cette phase préliminaire correspond à une période de deuil. Après trois ans, la hutte funéraire est détruite et le couple mère-fils déménage. On construit alors l'embryon de la nouvelle capitale. Le quartier de la reine-mère, l'*indlunkulu,* est situé à côté de l'établissement de son fils, le *lusasa.* Celui-ci comporte deux parties ; l'une, qualifiée de *blanche,* s'ouvre sur l'*indlunkulu* maternel, l'autre est « noire ». La reine-mère rend visite à son fils dans la partie blanche de sa maison mais il lui est interdit de le toucher. C'est dans le *lusasa* noir, où la reine-mère ne peut pénétrer, que le jeune souverain reçoit ses instructeurs, ses compagnons et, plus tard, ses maîtresses ; il y mange et y dort. La séparation de la mère et de l'Enfant, dont le contact physique est prohibé, se renforce donc.

Au cours d'une troisième phase, enfin, le *lusasa* se transforme : il devient le *sigodlo.* Cette nouvelle résidence est construite au moment où le roi contracte son premier mariage rituel. Le *sigodlo* comporte deux parties — l'une blanche, l'autre noire — comme le *lusasa.* Tous les régiments de la nation collaborent à son érection. L'espace rituel se réorganise[3]. L'axe central n'a pas changé : l'entrée de l'enclos du bétail se trouve à l'est, et l'*indlunkulu* s'élève

1. *Idem*, p. 12.
2. *Idem,* pp. 73-87.
3. *Idem*, Appendices III et IV, et pp. 42-44.

toujours à l'ouest de celui-ci. Mais la résidence royale se déplace. Le *lusasa* était accolé à l'enclos du bétail, le *sigodlo* s'en détache ; on le construit au nord de l'*indlunkulu*. Cependant la partie blanche de la résidence du fils ne cesse d'être proche de la maison maternelle : les deux entrées se font face (voir schémas pp. 486-487).

Deux lieux rituels extrêmement importants se trouvent ainsi mis en communication. C'est dans le sanctuaire de l'*indlunkulu* que le roi et la reine-mère se rencontrent pour communiquer avec les esprits ancestraux et accomplir les rites de la pluie. Ce lieu pur par excellence est interdit à tous ceux qui ont eu récemment des relations sexuelles, ainsi qu'aux femmes menstruées[1]. Le roi épouse rituellement sa première épouse dans le *sigodlo* blanc, où elle le tire de l'« obscurité » de l'enfance[2]. Les épouses ultérieures du roi n'osent s'approcher de ce lieu sacré où l'on trouve notamment les boucliers cérémoniels. Elles vivent dans le *sigodlo* noir[3].

Le *sigodlo* blanc et l'*indlunkulu*, proches l'un de l'autre, se caractérisent par des propriétés opposées et complémentaires. Le premier lieu est celui de la lumière et de la sexualité ritualisée. En revanche la résidence de la reine-mère doit être protégée de toute pollution sexuelle. Nous explorerons plus loin le code cosmogonique que suggère cette topologie.

Le roi et les jumeaux

Éclairons d'abord le personnage mystérieux de l'épouse rituelle. Elle appartient au clan Matsebula et porte le titre de « reine de la main droite[4] ». En s'unissant à elle, le roi est véritablement initié à la royauté : il accède à la lumière et porte enfin le titre de Lion, tandis que la reine-mère devient la Dame Éléphant[5]. J'ai montré

1. *Idem*, p. 42.
2. *Idem*, p. 80
3. *Idem*, p. 43.
4. *Idem*, p. 80.
5. *Idem*, pp. 74 et 54.

jadis que le roi réalise avec la reine de la main droite une hiérogamie incestueuse[1]. Reprenons rapidement cette argumentation.

La mère du souverain est progressivement éloignée de son fils. Au cours de l'enfance, elle le rencontre dans le *lusasa* blanc, mais il lui est interdit de le toucher ; lorsque le roi est devenu adulte, c'est lui qui se rend dans le sanctuaire maternel pour l'accomplissement des rites magico-religieux. Au cours de la dernière phase de son existence enfin, le roi construira son propre village, le *lilawu*, où il installera son harem, loin de la reine-mère[2]. Selon les propres termes de Hilda Kuper, « la séparation obligatoire du village royal et de la capitale minimise les contacts directs entre le souverain et sa mère[3] ». La capitale demeure cependant le haut lieu rituel où le roi et la reine-mère célébreront ensemble le *Ncwala* au solstice d'été austral, en décembre. La reine-mère occupe une position ambiguë vis-à-vis de son fils, bien qu'étroitement associée à son pouvoir mystique ; cette figure symbolique est d'autant plus étrange que la mère et le fils sont considérés comme des *jumeaux*[4]. Hilda Kuper ne commente pas cette nouvelle constellation, qui va nous préoccuper.

Il faut prendre ce lien gémellaire au sérieux pour comprendre la fonction de la reine rituelle de la main droite. Lorsque le roi célèbre ce mariage sacré, des « docteurs » nationaux font une incision sur le flanc droit des époux, mêlant leur sang. À partir de ce moment, la reine est considérée comme une part du souverain, et celui-ci doit la traiter avec le plus grand respect. Il lui donne le titre de *mère* en lui adressant la parole[5]. Quelques semaines plus tard, le roi épouse la seconde épouse rituelle, la « reine de la main gauche ». Elle appartient au clan Motsa. Cette fois la cérémonie est plus simple et il n'y a pas d'échange de sang. Seule la première reine rituelle mérite donc d'être considérée comme une jumelle *symbolique* du

1. Heusch, L. de, 1958, pp. 110-117.
2. Kuper, 1947, p. 74.
3. Kuper, 1952, p. 35.
4. *Idem*, p. 35.
5. *Idem*, p. 35.

souverain *au même titre que la reine-mère.* Cette épouse rituelle est en fait une mère substitutive.

Mais le roi possède aussi deux jumeaux masculins. Lorsqu'il vit encore dans le *lusasa,* deux lignages de bon renom, appartenant à des clans distincts, lui envoient chacun un garçon ayant approximativement le même âge que lui. Ils seront respectivement associés à sa main droite et à sa main gauche au titre de *tinsila.* Ils procèdent à un échange de sang avec le roi et deviennent de véritables doubles de sa propre personne ; ils doivent se marier peu après que celui-ci a épousé les deux reines rituelles. Il est interdit de pleurer leur mort s'ils disparaissent avant le souverain, pas plus que l'on ne peut manifester du chagrin lors de la disparition d'un homme dont le frère jumeau survit[1].

Trois clans entrent en jeu : les *Matsebula* donnent la reine de la main droite, le personnage le plus important, véritable substitut de la « mère », les *Mduli* le jumeau de droite, tandis que les *Motsa* fournissent à la fois la reine de la main gauche et son homologue masculin. La fonction de celle-ci est secondaire : elle se contente de remplacer la reine de la main droite dans certaines circonstances.

Résumons ces données dans un tableau :

Clan matsebula	*Clan mduli*	*Clan motsa*
reine de la main droite (jumelle)		reine de la main gauche (non jumelle)
	jumeau de la main droite	jumeau de la main gauche

Une curieuse asymétrie apparaît : la relation avec la reine de la main gauche est la seule qui ne soit pas gémellaire, puisque l'échange du sang n'a pas lieu dans son cas. En examinant les traditions historiques, on découvre que le clan motsa détenait jadis la magie de la pluie[2].

1. Kuper, 1947, p. 180.
2. *Idem,* pp. 110 et 172.

Les liens rituels privilégiés du clan motsa avec la royauté s'expliquent sans doute par cette ancienne tradition. Mais ceci n'explique pas pourquoi la reine de la main gauche n'a pas le même statut gémellaire que la reine de la main droite, qui appartient à un autre clan. Il faut se souvenir ici que la reine-mère, qui participe au contrôle de la pluie, est expressément assimilée à la jumelle de son fils. Elle double en quelque sorte la reine motsa, représentante du clan qui exerçait anciennement cette fonction magique. C'est la reine-mère, en vérité, qui est la jumelle de la main gauche. Le fait que la reine de la main droite soit assimilée à une « mère » du souverain confirme cette hypothèse.

On peut dès lors rétablir la symétrie dans les relations gémellaires du souverain. Aux deux jumeaux masculins, provenant des clans mduli et motsa, correspondent deux jumelles, la reine de la main droite et la propre mère du souverain. Contrairement aux Rwandais, les Swazi ne semblent pas avoir réservé le privilège « matridynastique » à des clans déterminés. La fonction de mère-jumelle est apparemment ouverte, alors que les clans matsebula, motsa et mduli contribuent toujours à la constitution du corps mystique de la royauté. Les fils des deux épouses rituelles ne pourront jamais succéder à leur père[1].

Les personnages féminins qui entourent le roi ne sont pas sans rappeler ceux qui composent la Triade royale dans certains royaumes interlacustres. Au Nyoro, une reine-sœur incestueuse double la reine-mère auprès du roi (voir p. 18). En outre, deux femmes choisies dans le clan maternel, et qui jouent le rôle singulier d'épouses-mères, ont la garde des déchets corporels du souverain (rognures d'ongles, cheveux). Elles semblent remplir la même fonction que les deux reines rituelles swazi, dont nous venons de voir qu'elles sont de manière plus ou moins nette des substituts de la reine-mère. Celles-ci sont appelées *sisulamsiti* ; ce terme est forgé à partir du verbe *ukwesula* qui signifie « enlever », et du substantif *msiti*, qui désigne aussi bien l'obscurité que les médecines carbonisées[2]. Hilda

1. Kuper, 1947, p. 172.
2. *Idem*, p. 80.

Kuper ne s'explique guère à ce sujet. Ce sont plus particulièrement les deux jumeaux masculins qui se trouvent en rapport ici avec les déchets organiques susceptibles d'être utilisés contre le roi par les sorciers. Leur nom, *tinsila,* dérive en effet du nom *insila* qui désigne tout ce qui a été détaché du corps, que ce soit par lavage ou par raclage, de telle sorte que celui qui détient cette « souillure » a prise sur la personne[1]. Les Swazi multiplient les précautions rituelles auprès du roi : les deux *tinsila* sont assistés par deux adjoints chargés de procurer l'eau qui servira à la toilette du souverain ; ils sont aussi habilités à toucher son corps et ses vêtements[2].

Mais pourquoi ces protecteurs masculins attitrés de la personne royale sont-ils assimilés à des jumeaux ? Dans l'ensemble des sociétés bantoues d'Afrique australe (et en particulier chez les Zulu, parents des Swazi), les naissances gémellaires sont mal accueillies ; le plus souvent l'un des deux enfants était mis à mort[3]. Il est significatif que le nom même des jumeaux symboliques du roi, *tinsila,* renvoie au domaine maléfique de l'ordure et de la sorcellerie. L'institution royale renverse ici le cours normal de l'ordre biologique, comme elle transgresse l'ordre culturel de la prohibition de l'inceste. Au niveau symbolique la royauté swazi nous apparaît en effet comme un vaste corps gémellaire multiplié, une espèce de gigantesque placenta où deux doubles masculins du roi répondent aux deux doubles féminins : la mère d'une part et la reine de la main droite d'autre part. Cette figure incestueuse survit en partie à la mort du souverain car la reine de la main droite, la *Matsebula,* rejoint alors le jumeau masculin de la main gauche (appartenant au clan motsa) dans un village spécialement construit pour eux loin de la capitale[4], comme s'il fallait reconstituer, à travers ces deux doubles complémentaires de sexe différent, la moitié du placenta fictif, artificiel, qui constitue le lieu symbolique de la royauté. La jumelle droite et le jumeau gauche se trouvent réunis dans le deuil,

1. *Idem,* p. 78.
2. *Idem,* p. 81.
3. Schapera, 1927.
4. Kuper, 1947, p. 82.

au moment où l'on s'efforce de conserver partiellement l'unité du corps royal gémellaire. Le jumeau de la main droite, quant à lui, se retrouve seul à la tête d'un district[1]. La jumelle qui lui correspond en vertu de la même symétrie inverse n'est autre en effet que la reine-mère elle-même. Elle est la véritable moitié gauche, féminine, de son fils. La souveraine continue à exercer le pouvoir dans la capitale jusqu'à ce que la nouvelle reine-mère et son fils soient en mesure de construire le nouvel établissement royal[2].

La figure gémellaire qui se trouve à l'arrière-plan du symbolisme royal swazi contraste évidemment avec les représentations rwandaises, où la mère céleste originelle fabrique un enfant artificiel, né de la salive de son père. La gémellité est présente, en revanche, dans la geste de fondation du royaume luba, mais comme figure dévalorisée : le héros Kalala Ilunga met fin à l'antique union incestueuse des jumeaux[3].

Hilda Kuper n'a malheureusement pas publié les mythes d'origine de la royauté swazi. Elle nous livre cependant quelques indications sur une curieuse divinité unijambiste *(One-Leg)* qui était jadis le messager sur terre de l'Etre suprême, un *deus otiosus* à qui aucun culte n'était rendu[4]. Le héros Une-seule-Jambe descendait épisodiquement du ciel sur la terre dans un épais brouillard ; il apparaissait seulement aux femmes et aux enfants. Alors les mères devaient lui offrir symboliquement leur nouveau-né. Elles enterraient le petit jusqu'au cou dans le sable de la rivière ; elles l'y abandonnaient pendant quelques minutes, puis le dégageaient et se hâtaient de rejoindre la maison sans regarder derrière elles. Hilda Kuper note que cette divinité terrifiante ne semble plus intervenir de nos jours dans les affaires humaines.

Cet inquiétant génie, caractérisé par une déficience physique, permet de mieux apprécier la valeur rituelle que les Swazi accordent à la gauche et à la droite, expression d'un corps humain

1. Kuper, 1947, p. 82.
2. *Idem,* p. 72.
3. Heusch, L. de, 1972, pp. 37 et 41.
4. Kuper, 1947, p. 191.

complet. Cette bilatéralisation se trouve amplifiée, on vient de le voir, dans le cas de la personne royale. Le souverain se trouve flanqué de deux paires de jumeaux qui sont chacun en rapport avec la moitié de son corps. Le symbolisme de la droite et de la gauche s'étend du corps parfait du roi à l'ensemble du corps social. En effet l'*insila* de la main droite est « la main combattante de la nation » ; il s'occupe des rituels destinés à assurer la victoire de l'armée. L'*insila* de la main gauche intervient quant à lui lors du rituel annuel de fécondité *Ncwala* et lors des funérailles du roi. Mais tous deux sont les « boucliers » du roi qu'ils protègent contre les actions de la sorcellerie[1]. Ils sont aussi médiateurs dans les conflits[2].

En examinant le plan de la capitale fourni par Hilda Kuper, l'on aperçoit que les quartiers du commandant en chef de l'armée se trouvent au nord, alors que la résidence du chef des fonctionnaires civils occupe un lieu symétrique, au sud[3]. Le centre de cet axe nord-sud est occupé par l'*indlunkulu,* la résidence de la reine-mère. La capitale occupe un espace approximativement circulaire. Le diamètre nord-sud est perpendiculaire à un axe est-ouest, déterminé par l'enclos du bétail et l'*indlunkulu*. Lorsqu'on pénètre dans l'enclos du bétail par l'entrée qui se trouve à l'est, la résidence du commandant en chef de l'armée se trouve à *droite* (c'est-à-dire au nord) et celle du gouverneur civil à gauche (c'est-à-dire au sud).

Adam Kuper a fait observer que les établissements des Bantous, en Afrique australe, obéissent à une double dialectique : celle de la gauche et de la droite, d'une part, du centre et de la périphérie, d'autre part[4]. Il remarque aussi que les Swazi semblent moins sensibles à la première opposition qu'à la seconde. La topologie du palais royal montre cependant que les deux systèmes de référence coexistent. Le roi et la reine-mère se rencontrent au centre même de l'espace rituel, dans le sanctuaire de l'*indlunkulu,* où ils se livrent à la magie de la pluie. Juste en face de ce lieu sacré, se trouve la partie

1. Kuper, 1947, pp. 82-83.
2. *Idem,* p. 58.
3. *Idem,* Appendice III.
4. Kuper, Adam, 1978 et 1980.

blanche du *sigodlo,* où le roi s'unit avec la reine de la main droite ou de la main gauche. Mais l'opposition droite/gauche est pertinente à son tour si l'on considère la répartition spatiale des deux dignitaires chargés respectivement des affaires militaires et civiles. Il faut naturellement résoudre au préalable le problème du repérage. Nous avons adopté le point de vue d'un visiteur qui pénètre par l'entrée située à l'est et qui se dirige vers la résidence centrale de la reine-mère. Il apparaît alors que le nord correspond à la droite et le sud à la gauche. C'est la position qu'adopte résolument Beidelman[1]. Nous avons pu en tester la validité puisque la maison du général en chef se trouve alors à droite, comme on pouvait s'y attendre : n'est-ce pas le jumeau droit du souverain qui assume la responsabilité rituelle de la guerre ?

Hilda Kuper, en revanche, se place du point de vue d'un descripteur qui fait *face à l'est*, sans nous dire si c'est ainsi que les Swazi situent la gauche et la droite. Elle considère que le *sigodlo*, la résidence royale, se trouve à la gauche de l'*indlunkulu* maternel, et elle situe dès lors à l'extrême gauche le quartier du chef de l'armée[2]. Ce parti pris est pour le moins singulier. C'est pourquoi nous nous rangerons à l'opinion inverse de Beidelman.

En tout état de cause, l'opposition droite/gauche est tout entière ramassée dans le corps du roi. Elle souligne la perfection du souverain par rapport à un monstre pervers, premier messager du Ciel, qui était affublé d'un demi-corps dépourvu de latéralité. Cette demi-portion divine contraste de la manière la plus forte avec la personne du souverain, flanqué à gauche et à droite d'un double féminin comme d'un double masculin. La puissance gémellaire de la royauté s'explique donc en fonction de la déficience organique d'une créature céleste incomplète et redoutable qui venait jadis ravir les enfants sur terre. Il est remarquable qu'une société relativement proche, les Lovedu du Transvaal, établissent un lien direct entre ce monstre primordial et la royauté. Les ancêtres mêmes de la dynastie lovedu étaient des demi-hommes, semblables au génie

1. Beidelman, 1966, pp. 381-382.
2. Kuper, 1947, p. 43.

Une-seule-Jambe des Swazi[1]. Loin d'avoir disparu à jamais, ces génies sont toujours présents dans le rituel ; ils sont associés aux tambours sacrés et prennent part, avec un œil, un bras, une jambe, à la célébration annuelle de la moisson. Les initiés savent que ces esprits ne sont en fait que des hommes âgés masqués, surgissant de la brousse[2]. Nous reviendrons, à la fin de ce chapitre, sur les valeurs différentes que les Swazi et les Lovedu accordent aux génies unijambistes.

Le thème d'une première humanité incomplète mériterait d'amples développements car on le retrouve en bien d'autres cultures africaines. Nous nous promettons de l'approfondir dans un prochain volume. Nous nous bornerons à constater ici que le couple royal gémellaire bénéficie d'un excès de corporalité. Nous allons montrer que le roi et sa mère, jumeaux symboliques, agissent de concert pour entretenir l'ordre de l'univers.

Les jumeaux royaux et la lune

Le roi et sa mère, couple gémellaire, subissent une longue maturation, qui s'achève par une réorganisation de ce microcosme qu'est la capitale. Au cours d'une première phase, ils vivent ensemble, mais dans des quartiers séparés, en un lieu provisoire, consacré au deuil du roi précédent. Le pays tout entier est « dans le noir », c'est-à-dire dans un état de faiblesse : l'héritier désigné du terme d'« Enfant » n'a pas la force d'affronter les ennemis extérieurs, ni de célébrer le rite annuel de contrôle de la nature, le *Ncwala* (il n'effectue qu'un rite mineur au solstice de décembre)[3]. Cette dernière notation est particulièrement intéressante. Elle semble suggérer que la mort du roi plonge la nation dans une grande nuit. Le deuil est levé durant l'hiver de la troisième année[4]. Il a donc

1. Krige, 1954, p. 67.
2. *Idem*, p. 67.
3. Kuper, 1947, p. 222.
4. *Idem*, p. 73.

duré en fait deux ans. Alors on construit l'embryon de la nouvelle capitale, qui comporte une division tranchée entre la résidence de la Mère *(indlunkulu)* et celle de l'Enfant *(lusasa)*. A partir de ce moment le futur souverain accomplit avec sa mère un rite solsticial plus élaboré, le *Simemo*[1]. Il prend ainsi progressivement possession du temps et de l'espace. En effet des prêtres iront chercher pour ce rituel les eaux des rivières, mais non celles de l'océan, comme cela se fait lorsque le *Ncwala* est célébré dans son intégralité. Le *Simemo* se compose de deux parties, comme plus tard le *Ncwala*. Le « petit *Simemo* » est une célébration de l'année qui vient de « mourir ». Le « grand *Simemo* » se déroule quelques jours plus tard, au lever de la lune suivante. Le rite est fort simplifié par rapport au *Ncwala* normal. Le troisième jour on trace le signe du croissant lunaire sur le visage de la future reine-mère tandis qu'une demi-lune orne le visage de l'enfant-roi. Celui-ci ne s'assied pas encore sur la peau de lion, mais sur un tapis d'herbes arrachées furtivement aux huttes de ses sujets comme à celles de ses ennemis[2].

Ce symbolisme lunaire retiendra notre attention. L'enfant-roi et sa mère sont identifiés à deux phases différentes de la lune croissante. Lorsqu'ils pourront enfin célébrer le solstice d'été sous la forme complète du *Ncwala*, on tracera une pleine lune sur le visage du roi-lion et une demi-lune sur celui de la reine-mère, devenue Dame Éléphant[3]. Que signifie cette accession progressive et différentielle des souverains à l'éclat lumineux de l'astre nocturne ?

D'un point de vue général, la pleine lune symbolise aux yeux des Swazi l'état de plénitude de la bonne santé ; l'homme se trouve, au contraire, en état de faiblesse lorsque l'astre décroît. L'accession à un nouveau statut se déroule toujours lorsque la lune est croissante ou pleine[4]. Toute épouse royale qui a mis un enfant au monde rejoindra le harem à la pleine lune du quatrième mois qui suit l'accouchement. L'enfant est lavé au moyen de médecines écumantes

1. *Idem*, p. 222.
2. *Idem*, p. 222.
3. *Idem*, p. 220.
4. *Idem*, p. 202.

destinées à le rendre « brillant » ; cette nuit-là il est présenté à la lune et acquiert ainsi le statut d'une personne. Dans la plupart des autres clans, l'enfant est présenté à la lune croissante, qui active son développement[1].

On comprend immédiatement que la croissance des petits princes, membres du clan dlamini, se trouve symboliquement accélérée par rapport aux enfants du commun. Le cas de l'héritier au trône est encore plus curieux. On vient de voir que ses affinités lunaires sont particulièrement nettes. Il existe une véritable identification entre le futur roi et la lune. Hilda Kuper s'en avise parfaitement bien[2]. Mais il en est de même de la reine-mère, *jumelle* symbolique de son fils. Il faut donc rendre compte de cette transformation rituelle de la mère et du fils en un couple gémellaire placé sous le signe de la lune. Nous montrerons que ce processus a pour fonction d'abolir la différence de génération entre les souverains.

Reprenons les choses depuis le début, depuis la mort du Père. L'Enfant et sa mère sont confinés dans l'*obscurité* d'une résidence provisoire, à quelque distance de l'ancienne capitale. Cette première phase pourrait être interprétée comme une nouvelle gestation, de longue durée (deux ans) analogue à la portée de l'éléphant, animal auquel la reine-mère sera identifiée plus tard. On sait que la portée des femelles est, en Afrique, de vingt-deux mois[3]. En outre, la femelle ne met bas qu'un seul petit, comme la reine-mère.

Cette naissance unique qui appelle aussitôt la réunion gémellaire de la mère et du fils constitue un brouillage de l'ordre naturel et de l'ordre culturel.

Expliquons-nous. La portée de l'éléphant femelle est semblable à celle de la femme, quoique de plus longue durée ; la naissance gémellaire chez l'homme est, au contraire, semblable à la fécondité abondante caractéristique de l'ensemble des espèces animales (à l'exception de l'éléphant). L'affirmation de la nature gémellaire du roi-lion et de la reine-mère-éléphant situe très précisément la royau-

1. Kuper, 1947, pp. 75-76.
2. *Idem*, p. 86.
3. Manaranche, 1973, p. 587.

té sacrée en un lieu symbolique où les différences entre la nature et la culture s'abolissent. Les caractéristiques mêmes de ces deux ordres sont l'objet d'une dénégation puisque le fils unique d'une dame éléphant est considéré à la fois comme son jumeau et comme le représentant d'une autre espèce animale. C'est de cette subversion symbolique généralisée que la royauté tire précisément son extraordinaire pouvoir à la fois sur la société et sur la nature.

Les Swazi sont parfaitement conscients du fait que l'opposition entre le roi Lion et la reine-mère Éléphant revêt un sens symbolique fort. A leurs yeux, ces deux animaux souverains se complètent sans jamais entrer en compétition[1]. Ils ne s'affrontent jamais. Le lion est carnivore, l'éléphant végétarien. Les Swazi n'ignorent pas que l'éléphant femelle se caractérise par une très longue gestation de deux ans et qu'elle ne porte qu'un seul petit ; à ce titre elle s'oppose à la femelle du lion. En outre, le mâle est dominant chez les lions, alors que c'est toujours une vieille femelle qui conduit le troupeau des éléphants[2].

On s'étonnera seulement que deux animaux aussi contrastants puissent être considérés comme des jumeaux, c'est-à-dire deux êtres identiques. Les Swazi assument pourtant allégrement cette contradiction, qui est double : non seulement des animaux appartenant à des espèces radicalement différentes se trouvent être consubstantiels, mais encore, dans l'ordre humain toute différence d'âge est abolie entre une mère et son fils. La dialectique consciente de la pensée swazi, quelque intéressante qu'elle soit, laisse échapper une réalité symbolique troublante, celle-là même que nous avons proposé de situer au fondement de toute royauté sacrée.

Tâchons de comprendre comment la transformation en jumeaux de la Mère et de son fils unique s'opère rituellement sous le signe de la lune. Lors du rite du solstice, le roi se trouve identifié à la demi-lune lorsqu'il est enfant, et à la pleine lune lorsqu'il atteint l'âge adulte. La mère subit la même maturation lunaire, mais elle est toujours en retard d'une phase : elle est successivement croissant

1. Kuper, 1973, p. 621.
2. *Idem*, p. 622.

lunaire et demi-lune, comme l'atteste la peinture faciale. Le futur souverain devance donc sa mère dans l'accession à la plénitude physique. Tout se passe comme si l'écart des générations entre les « jumeaux » se trouvait comblée après leur « naissance », c'est-à-dire après leur installation dans la nouvelle capitale. La croissance lunaire de la mère est retardée, celle du fils accélérée. L'efficacité symbolique du temps lunaire renverse donc le temps biologique dans cette longue investiture.

Un changement spectaculaire se produit lorsque le roi-enfant, demi-lune, va accéder, *par son mariage avec la reine de la main droite*, à la lumière de la pleine lune. Cet événement décisif, qui marque la fin de la maturation du roi, a lieu dans le lieu rituel « blanc » de la nouvelle résidence royale, le *sigodlo*. Nous avons déjà interprété cette hiérogamie comme un inceste symbolique avec la mère-jumelle. C'est la consanguinité et l'alliance qui se trouvent cette fois brouillées *en pleine lumière*.

L'installation du *sigodlo* introduit aussi la dimension solaire de la royauté. Hilda Kuper ne suggère aucun lien entre le premier mariage du roi dans le *sigodlo* blanc et la cosmologie. Mais le rituel du solstice, que le roi adulte peut enfin accomplir sans restriction en tant que principe lumineux, fournit la clé de l'énigme. En effet la hiérogamie se répétera chaque année au terme de ce cérémonial complexe, où le roi « rivalise de vitesse avec le soleil[1] ».

Les Swazi pensent que le soleil traverse le ciel du nord au sud et inversement d'un solstice à l'autre. A leurs yeux, l'astre du jour atteint le point septentrional extrême de sa course au cours des mois lunaires Intlaba ou Kolwane (juin ou juillet). Cette indécision qui n'est pas commentée par Hilda Kuper correspond sans doute à la nécessité de réajuster le calendrier lunaire et le cycle solaire. Mais cet événement n'est pas marqué rituellement. En revanche, le soleil atteint toujours sa position méridionale extrême (solstice d'été austral) au cours de la phase terminale de la lune Lweti (novembre-décembre). Il se repose alors dans sa « maison du sud[2] » ; la société

1. Kuper, 1947, p. 201.
2. *Idem.*

et l'univers traversent une grande crise, que le rituel Ncwala a pour fonction de conjurer.

Le Ncwala se situe à l'articulation du mois Lweti et de la lunaison suivante. Le premier épisode, le « petit Ncwala », se célèbre lorsque Lweti est « morte ». Il s'achève lorsque le premier croissant de la lune Mavulangamithi apparaît. Le terme qui désigne cette nouvelle période lunaire est révélateur d'un état critique ; il signifie en effet « on avale les déchets restés entre les dents » car les réserves de vivres sont au plus bas[1]. En pratique le « petit Ncwala » débutera à la nouvelle lune qui précède le 22 décembre[2]. Le « grand Ncwala » se déroule durant six jours, à partir de la pleine lune, après une période intérimaire de quinze jours. Le roi consommera alors les prémices des récoltes nouvelles.

Commençons par montrer que la même problématique lunisolaire se trouve déjà en jeu dans la croissance physique du roi-enfant. Le futur roi parcourt un cycle lunaire complet, depuis sa naissance gémellaire dans la nouvelle capitale (après une période d'obscurité totale) jusqu'à son mariage, où il accède au statut de pleine lune. Réexaminons les données topologiques. Le passage de l'enfance obscure à l'éclat lunaire de l'âge adulte s'accompagne d'une translation de la résidence royale selon l'axe solsticial nord-sud. Hilda Kuper ne met pas en valeur ce singulier changement d'orientation, mais ses diagrammes sont suffisamment précis[3]. Il faut d'abord rappeler que l'enclos du bétail et la résidence de la reine-mère qui en constitue le prolongement déterminent un axe central est-ouest. Or Hilda Kuper affirme que la première résidence du roi-enfant « *lies on the right of the cattle byre (looking east)*[4] » ; le *lusasa* est donc accolé à la moitié sud de l'enclos du bétail. Le roi adulte abandonne le *lusasa* au moment de son premier mariage pour aller vivre dans une nouvelle demeure, le *sigodlo*, située cette fois au nord de la résidence de la reine-mère. Un nouvel axe, qui

1. *Idem*, pp. 36 et 53.
2. *Idem*, p. 201.
3. *Idem*, appendices III et IV.
4. *Idem*, p. 73.

correspond à la course solsticiale du soleil, se dessine cette fois avec précision. Dans le même alignement, on trouve à l'extrême nord la résidence du chef de l'armée et à l'extrême sud celle du gouverneur civil.

L'opposition nord/sud se retrouve aussi à l'intérieur même du *lusasa* d'abord, du *sigodlo* ensuite : la partie blanche, lumineuse, de la première résidence était située au nord de la partie noire ; cette disposition s'inverse dans la seconde demeure. La translation qui s'opère, du sud au nord, peut être décrite théoriquement comme un rabattement à 180° effectué à partir d'un point fixe : la grande maison de la mère[1]. Il résulte que la partie blanche de la résidence royale ne cesse d'être proche du lieu central de l'espace royal que constitue l'*indlunkulu* (voir schémas pp. 486-487).

Comment ne pas évoquer ici le schéma cosmologique des Swazi ? La course du soleil s'effectue du sud au nord autour de la terre immobile[2]. Or la reine-mère est considérée comme « la terre dont le roi tire la vie[3] ». Les développements topologiques de la capitale soulignent le destin solaire du roi. En déménageant sa résidence du sud au nord et en s'unissant avec la reine de la main droite dans la partie méridionale, lumineuse, du *sigodlo*, l'Enfant royal devenu adulte contrôle enfin la trajectoire solsticiale du soleil. Il pourra le devancer dans le jeu rituel du *Ncwala*.

Les Swazi considèrent que le soleil est l'époux de la lune[4]. On mettra ces données en relation avec le symbolisme royal. Le roi et sa mère-jumelle ont une commune nature lunaire ; mais seul le souverain s'identifie au soleil, à l'âge adulte. On peut donc affirmer que le roi s'unit avec sa propre mère-lune lorsqu'il réactualisera la hiérogamie avec la reine de la main droite, jumelle artificielle et mère substitutive, à la fin du Ncwala.

1. En pratique il n'en est pas exactement ainsi car le *lusasa* se trouve au sud-est (et non au sud) de l'*indlunkulu* ; il est en effet accolé au sanctuaire de l'enclos du bétail.
2. Kuper, 1947, p. 201.
3. *Idem*, p. 102.
4. *Idem*, p. 201.

Le lecteur se demandera peut-être pourquoi le *lusasa*, résidence du roi-enfant, se trouve dans la moitié sud de l'enclos royal, c'est-à-dire en un lieu qui connote le dangereux solstice de décembre, alors qu'il est encore trop faible pour s'identifier à l'astre du jour. On remarquera cependant que le *lusasa* se trouve alors accolé véritablement au sanctuaire de l'enclos du bétail, comme protégé par sa puissance mystique. C'est là, en effet, que se dérouleront, plus tard, les rites majeurs de régénération de la royauté, accomplis lors de la fête solsticiale du *Ncwala*. Par ailleurs, la partie blanche de la résidence du roi-enfant s'ouvre sur le nord, lieu solsticial qui connote l'abondance des mois d'hiver (juin-juillet)[1]. Le *sigodlo*, résidence du roi adulte, inverse cette position ; cette fois c'est la partie noire qui se trouve située au nord et la partie blanche au sud[2]. Le roi est à présent en mesure de conjurer la disette du solstice de décembre en accomplissant tous les actes rituels du *Ncwala*.

Examinons-les soigneusement.

La quête de l'eau et la carte du ciel (le petit Ncwala)

Quelques jours avant la date fixée pour le petit Ncwala, deux cortèges guidés par des prêtres nationaux vont puiser les « eaux du monde » respectivement dans la mer et dans les rivières[3]. Un bœuf noir a été sacrifié. Sa peau sert à orner deux calebasses qui seront utilisées comme récipients sacrés. Elles sont transportées chacune sur un bouclier noir et assimilées à des « princesses ». Durant toute la durée du voyage elles ne peuvent être en contact avec le sol. Les deux cortèges se mettent en branle au soleil couchant après avoir été salués par le roi et la reine-mère. Lorsqu'ils parcourent le pays, les prêtres de l'eau ont le droit de s'emparer de la bière et d'imposer des amendes à ceux qu'ils trouvent sur leur chemin. A leur retour, ils attendent dans un ancien village royal qu'on les invite à inaugu-

1. Kuper, 1947, p. 36.
2. Voir schémas pp. 486-487.
3. Kuper, 1947, pp. 199-206.

rer les cérémonies du « petit Ncwala », lorsque la lune sera « noire ».

Les régiments se sont rassemblés à la capitale. Les vétérans de l'armée accueillent les prêtres de l'eau ; ils entonnent un chant qui évoque leur désir de suivre dans l'exil le souverain devenu objet de haine. Les paroles méritent la plus grande attention :

You hate the child king,
I would depart with my Father (the King)
I fear we would be recalled
They put him on the stone :
he sleeps with his sister
he sleeps with Lozithupa (Princess) :
you hate the child king[1].

En l'absence de tout commentaire, nous croyons comprendre que le texte nous renvoie à l'intronisation même du roi-enfant, comme si le drame du solstice était homologue à la crise que provoqua la mort du roi précédent. Comme si la disparition de la lune du solstice ramenait le souverain à l'état de faiblesse et d'obscurité qu'il connut dans son enfance après la mort du Père. La pierre dont il est question dans l'invocation précédente évoque un rite de passage dont nous n'avons pas encore parlé[2]. Lorsque le roi-enfant atteint la puberté, il subit une initiation. Accompagné de régiments, il se rend auprès d'une rivière. Les soldats extraient de la terre humide une énorme pierre sur laquelle l'héritier désigné s'assied (*« they put him on the stone »*). Un spécialiste lui coupe les cheveux et mime la circoncision. L'ablation du prépuce était jadis effectivement réalisée. On sacrifie une chèvre noire. L'officiant place les cheveux du petit prince dans la tête de l'animal vidée de son contenu ; on la jette dans le trou formé par l'extraction de la pierre. Celle-ci est ensuite remise en place.

Il ne fait pas de doute que la « circoncision » simulée du roi est

1. Kuper, 1947, p. 203.
2. *Idem*, p. 77.

une mise à mort symbolique. Le Ncwala, drame cosmique, répète en un temps raccourci cette période critique que constitue l'avènement d'un jeune prince fragile, voué à l'obscurité jusqu'à son mariage lumineux avec la reine de la main droite. La lune « noire » du « petit Ncwala » rappelle ces recommencements difficiles. L'héritier, enfant incestueux *(« he sleeps with his sister »)*, est l'objet de la haine de ses ennemis.

Le symbolisme lunaire qui se déploie sur la scène rituelle évoque directement la croissance du roi-enfant. Le commandant de l'armée ordonne aux régiments de se ranger en forme de croissant, en présence des femmes du roi, de la reine-mère et des coépouses du roi défunt et des princesses. Les chants expriment la détresse : le roi est menacé par les sorciers, le harem a été brûlé, le bouclier du Lion (le roi) a disparu[1]. Pendant ce temps, les prêtres de l'eau préparent une médecine magique dans l'*inhlambelo*, le sanctuaire situé au fond de l'enclos du bétail ; ils y sacrifient un bœuf noir. Lorsque le soleil se couche, le souverain pénètre dans ce lieu sacré tandis que les danseurs se rangent en un cercle évoquant la pleine lune *(full moon)*. On entonne alors le chant *simemo*, qui évoque l'abandon du roi. Tous les membres du clan royal, de même que les étrangers sont brusquement chassés et le roi, entouré seulement de ses sujets fidèles, crache la potion magique préparée par les prêtres de l'eau en direction de l'est et de l'ouest. Un ritualiste proclame : « Il l'a transpercé de ses cornes, notre taureau. » Un chant de louange éclate : on y prie le roi, lion et taureau, *créature céleste (Being of heaven)* de « descendre[2] ». Cette nuit-là, le soleil abandonne le souverain-lion : c'est ce que crient les guerriers qui le réveillent bien avant l'aube. Les régiments se rangent à nouveau en cercle. Le roi pénètre dans le sanctuaire de l'enclos du bétail où il répète le même rite que la veille en crachant. La foule proclame qu'« il a mordu pour l'année écoulée[3] ». Le petit Ncwala est terminé et les guerriers vont sarcler les champs de la reine-mère.

1. *Idem*, p. 204.
2. *Idem*, p. 205.
3. *Idem*, p. 206

Arrêtons-nous à cette première description. Le roi soutenu par l'armée vient de rejouer en un saisissant raccourci sa propre enfance, le passage progressif de l'obscurité totale à la clarté lunaire, en présence de sa mère. Soutenu par la figure symbolique de la pleine lune, évoquée par les guerriers, il court (« races ») après le soleil qui a disparu dans sa « maison du sud ». Créature céleste il restaure la lumière en un moment dramatique où il n'y a plus ni soleil, ni lune, ni vivres car la nouvelle récolte est toujours en train de mûrir et les gens se contentent de manger les déchets restés dans les dents.

Cette tâche cosmique, dont la société tout entière est solidaire, est préparée par une quête des eaux, placée sous le signe de deux « calebasses-princesses ». On aimerait en savoir davantage. Le terme Inkosatana (princesse) qui désigne ces objets rituels nous intrigue. Hilda Kuper met elle-même ce nom en rapport avec une divinité céleste féminine dont l'humeur s'exprime par l'éclair ; l'empreinte de son pied est l'arc-en-ciel[1]. Enquêtons sur cette mystérieuse déesse chez les Zulu, qui appartiennent au même groupe linguistique (nguni) que les Swazi.

Abrégé de cosmologie zulu

Les Zulu partagent avec les Swazi un certain nombre de représentations fondamentales. On retrouve dans la cosmologie zulu la figure gémellaire qui définit la royauté sacrée swazi. Le Ciel et la Terre sont des jumeaux incestueux[2]. « Ils appartiennent l'un à l'autre. » Le Ciel est né le premier, c'est pourquoi il se trouve au-dessus de la terre féminine. Le Seigneur du Ciel, maître de la foudre, possède une forte personnalité. La dynastie procède de lui. Le roi, maître de la pluie, participait jadis à un rituel des prémices.

Le Seigneur du Ciel règne avec une épouse, Inkosikazi. Celle-ci n'est l'objet d'aucun culte. En revanche, leur fille vierge, Inkosazana, est une divinité proche des hommes. Cette Princesse céleste

1. *Idem*, p. 199.
2. Berglund, 1975, pp. 32-62.

descend parfois sur terre. Elle s'y promène nue, à moins qu'elle ne porte un vêtement blanc ou multicolore. Elle se trouve en effet étroitement associée à l'arc-en-ciel. Les jeunes filles zulu célèbrent en son honneur un rite de fertilité agraire, chaque année, à la fin de la saison sèche, lorsque apparaissent les premiers brouillards du « printemps », afin que les « choses se passent bien durant l'année suivante[1] ». Elles brassent de la bière de millet en son honneur. Elles revêtent la tenue masculine de leur fiancé et dansent en brandissant son bouclier. Elles s'emparent du bétail des hommes et vont le faire paître. Elles se dirigent vers un rocher en surplomb où elles offrent des calebasses de bière à la déesse. Elles y déposent aussi du maïs, du millet, des graines de citrouille et de haricots, qu'elles ramèneront à la maison ; elles s'en serviront quelque temps plus tard pour ensemencer le champ rituel consacré à la Princesse céleste.

La fonction de la « princesse » est d'intervenir auprès de son père, le Seigneur du Ciel, pour qu'il envoie des pluies douces et régulières. Les informatrices de Berglund émettent des avis différents sur sa participation à l'arc-en-ciel. Quelques-unes estiment qu'elle *est* l'arc-en-ciel. Pour d'autres encore, celui-ci est un faisceau de bâtons souples et colorés qui entrent dans la construction de sa hutte céleste. La princesse entrouvre de temps en temps le ciel pour permettre aux hommes d'admirer les couleurs merveilleuses de l'arche. Alors les hommes se réjouissent ; ils disent : « La Princesse nous aime à coup sûr. Maintenant la pluie va s'arrêter et le soleil va briller[2]. » Nous apprenons ainsi que la déesse régularise le régime des pluies. L'extrémité terrestre de l'arc-en-ciel plonge dans un étang. L'eau est le principe masculin de la conception : « l'eau des hommes forme l'enfant[3] ». Les femmes se tiennent dans la lumière de l'arc-en-ciel pour devenir fécondes[4].

Cette divinité protectrice des femmes est encore implorée au

1. *Idem*, p. 67.
2. *Idem*, p. 70.
3. *Idem*, p. 167.
4. *Idem*, p. 178.

début de l'été pour conjurer les maladies, les épidémies ou les fléaux naturels qui s'abattent sur le maïs, telles les invasions de sauterelles[1]. Les Zulu pensent que ces maux sont provoqués par la pollution résultant d'une faute sexuelle. Les principales actrices du rite sont des vierges nues qui témoignent ainsi, selon E. Krige, de leur conduite irréprochable[2]. En cas de sécheresse, en revanche, les jeunes filles revêtent le pagne de leur frère, s'arment d'un petit bouclier et vont faire paître le bétail tandis que les hommes se tiennent soigneusement à distance. Ensuite elles vont se baigner et reprennent leurs vêtements féminins ; hommes et femmes à nouveau réunis festoient alors en l'honneur de la déesse[3].

Ces rites agraires imposent donc deux types de comportement différents aux jeunes filles : tantôt elles s'identifient aux hommes en s'emparant de leurs atours et de leur bétail, tantôt au contraire elles affirment leur féminité en se promenant nues. Si l'on en croit Max Gluckman ces deux attitudes apparaîtraient tour à tour dans le rite qui précède les semailles. Les jeunes filles déguisées en hommes et portant des armes vont faire paître le bétail tandis que leurs mères préparent un jardin pour la déesse, très loin dans la brousse. A différents moments, les femmes et les jeunes filles se promènent nues et chantent des chansons obscènes tandis que les hommes et les garçons se tiennent cachés dans les huttes[4].

Nous ne suivrons pas Max Gluckman lorsqu'il interprète cette rigoureuse séparation des sexes et le travestissement des filles comme un rituel de rébellion féminine. Examinons plutôt les relations que les hommes entretiennent avec cette étrange divinité vierge. Manifestement, elle ne les aime pas. Alors que les femmes considèrent la princesse comme leur « amie » ou leur « sœur » et qu'elles s'exposent à sa lumière dans l'espoir d'avoir des enfants, les hommes l'évitent car « l'arc-en-ciel est la maladie[5] ». Ils pensent

1. Krige, 1968, p. 180.
2. *Idem.*
3. Krige, 1950, p. 199.
4. Gluckman, 1956, p. 111.
5. Krige, 1950, p. 354.

qu'à l'endroit où « l'arche de la reine » touche le sol, l'on trouve un animal multicolore fabuleux ; tout mortel qui rencontrerait cette créature dangereuse est condamné à mourir, à moins qu'un *medecine-man* n'intervienne[1].

On comprend mieux dans cette perspective les raisons de l'inversion sexuelle exigée par les rites. La princesse ne supporte pas la vue des guerriers masculins. Elle semble avoir une prédilection pour le corps nu de la femme. Les hommes ne peuvent communiquer avec cette vierge farouche que par l'intermédiaire de jeunes filles revêtues de leurs atours, conduisant leur bétail au pâturage. La grande division entre fécondité et fonction guerrière, que nous avons déjà mise en relief au Rwanda, se manifeste ici sur un autre plan.

Mais les Zulu et les Swazi constituaient comme les Rwandais des sociétés militaires où la population mâle était regroupée au sein de régiments. Ce sont précisément ceux-ci que l'on voit intervenir autour du roi lors du rituel des prémices. Le *Ncwala* s'ouvre sous le signe de l'arc-en-ciel puisque deux « princesses-calebasses » associées à son nom (Inkosatana) conduisent le cortège qui se dirige vers les « eaux du monde ». Avant de reprendre cette analyse, relevons les légères modifications que les Swazi apportent au portrait de cette ancienne divinité, que les Zulu appellent aussi Nomkhubulwana.

La princesse arc-en-ciel dans les rites swazi

Une division plus nette apparaît entre les aspects bénéfiques et maléfiques de la maîtresse des eaux. Nomkhubulwane semble désigner une divinité distincte de Inkosatana. C'est du moins Marwick qui l'affirme[2]. Les Swazi lui attribuent la responsabilité des épidémies et des maladies qui affectent le maïs. Lorsque la récolte est menacée, les jeunes filles s'emparent du bétail masculin et se promènent nues dans les pâturages, tandis que les hommes demeurent cloîtrés. Quelques jours plus tard, elles vont jeter quelques épis

1. *Idem*, p. 411 ; voir aussi Kidd, 1904, p. 113.
2. Marwick, 1940, p. 230.

contaminés dans une chute d'eau. Mais c'est le même rite que les jeunes filles zulu accomplissent dans des circonstances semblables en l'honneur de Nomkhubulwane-Inkosazana, la princesse du Ciel[1]. Cette déesse, « amie » des vierges zulu, exigeait parfois des mères un sacrifice symbolique particulièrement cruel. Lorsque les rites ordinaires exécutés par les jeunes filles déguisées en guerriers ne parvenaient pas à mettre fin à la sécheresse, les femmes mariées se voyaient contraintes d'enterrer à mi-corps leurs jeunes enfants dans le sable. Elles les abandonnaient en poussant des cris de détresse pour apitoyer le ciel, persuadées que la pluie ne saurait manquer de tomber[2]. Les femmes swazi pratiquaient jadis le même rite en l'honneur d'une mystérieuse divinité unijambiste *(One-Leg)* qui, en tant que messager du Ciel, apparaissant sur terre dans un épais brouillard, joue exactement le rôle dévolu par les Zulu à la gracieuse princesse arc-en-ciel, avant les semailles. On n'échappe pas à la conclusion que cette aimable personne, pourvoyeuse de pluie, présente un aspect inquiétant chez les Zulu aussi bien que chez les Swazi. Dans les deux cas, elle n'intervient qu'à la requête de jeunes filles pures, disjointes des hommes.

Cet aspect disparaît dans le rite des prémices, tout entier conduit par les hommes et placé sous le contrôle des guerriers. Nous allons voir qu'en fait il s'est transformé. Les Swazi semblent ignorer le rite des semailles que nous venons de décrire chez les Zulu. On ne saurait cependant comprendre un certain nombre de traits du Ncwala sans s'y référer. La princesse arc-en-ciel accompagne le cortège des prêtres de l'eau *au plus fort de la saison des pluies*, alors que les rivières sont en crue ; la faim s'est installée car la récolte précédente a été mangée et la nouvelle est toujours sur pied. Dans le rite des semailles zulu, la même divinité va à la rencontre des jeunes filles vierges *à la fin de la saison sèche,* à une époque où les réserves de vivres diminuent, et où l'on attend les premières pluies avec une anxiété croissante[3]. L'intervention de la princesse

1. Krige, 1950, p. 200.
2. *Idem,* p. 199.
3. Berglund, 1975, p. 72.

arc-en-ciel se situe donc dans les deux cas sous le signe du ***manque***, mais en des moments critiques différents du cycle agricole.

C'est en fonction de ce déplacement sur l'axe de la périodicité saisonnière que l'on interprétera la substitution d'acteurs masculins aux jeunes actrices intervenant à l'époque des semailles. La récolte, en effet, doit être livrée au Roi, chef des guerriers, avant de pouvoir être consommée. Le rite zulu, entièrement féminin, est exécuté par des jeunes filles déguisées en guerriers. En revanche les deux cortèges qui conduisent les « calebasses-princesses » vers les eaux du monde sont conduits par des prêtres masculins (et apparemment composés uniquement d'hommes). Cependant, le rite préliminaire du grand *Ncwala*, qui se déroule quinze jours plus tard, met en scène des jeunes gens rituellement « purs », n'ayant pas encore atteint la pleine maturité sexuelle ; ceux-ci constituent les homologues inverses des pures jeunes filles vierges dont nous avons décrit la nécessaire intervention dans les rites précédents (disparus de la scène swazi). Ils entreprennent à leur tour un long voyage, sans emporter aucune provision. Ils se dirigent vers un bosquet d'acacias situé fort loin de la capitale. Ils coupent des branches de cet arbre, verdoyant et « frais », la nuit de la pleine lune. Au cours de cette opération ils s'identifient curieusement à l'autre sexe. En effet un homme entonne une berceuse évoquant la croissance du roi-enfant, tandis que les jeunes gens frappent leur bouclier contre la hanche selon un rythme qui, au dire des Swazi, est semblable à celui que suivent les mères lorsqu'elles bercent un enfant pour l'endormir[1]. Les feuilles d'acacia, objet de cette quête de la fécondité, sont un symbole féminin, associé à la reine-mère, car les Swazi considèrent qu'elles constituent l'aliment préféré de l'éléphant, symbole de la souveraine[2].

Aux jeunes vierges déguisées en guerriers (rite des semailles zulu) correspondent donc des jeunes gens « purs » accomplissant un rituel féminin à la veille de la consommation des prémices par le roi. On observera à ce propos que les Zulu pratiquaient jadis un rite

1. Kuper, 1947, pp. 208-210.
2. Kuper, 1973, p. 621.

équivalant au *Ncwala*, malheureusement fort mal connu[1]. Nous nous garderons donc d'extrapoler nos conclusions. L'inversion thématique se laisse encore déchiffrer sur un autre plan. Les jeunes guerriers féminisés ramènent à la cour un feuillage verdoyant, prélevé dans la nature, alors que les jeunes filles masculinisées extraient du grenier pour les amener en brousse les graines des plantes domestiques, en même temps que la bière.

	Moment	*Acteurs*	*Objets*
Zulu	avant les semailles	jeunes filles masculinisées	graines bière
Swazi	avant la récolte	jeunes garçons féminisés	feuilles d'acacia

On verra bientôt que le grand *Ncwala* ne se borne pas seulement à permettre au roi de consommer les premiers produits de la récolte féminine ; le rituel l'investit d'un pouvoir souverain sur la nature. Mais tout se passe comme s'il ne pouvait avoir accès à celle-ci sans passer par la médiation préliminaire des jeunes gens « purs » qui assument sous le signe de la reine-mère une fonction féminine. On verra s'affirmer plus tard les valeurs masculines, pastorales et militaires.

Avant d'aborder de front cette description il faut en finir avec les prolégomènes cosmologiques. Examinons plus attentivement les relations que les deux « calebasses-princesses » entretiennent avec le roi, mangeur de prémices. Nous venons de montrer qu'elles sont une expression matérielle de la princesse arc-en-ciel, maîtresse des eaux. La nature céleste de ces objets est attestée par le fait qu'ils ne peuvent être mis en contact avec le sol. Ces « princesses » sont associées à la lumière car elles sont précieusement conservées dans un magasin d'accessoires rituels situé derrière le *sigodlo* blanc, où on les conserve jusqu'à leur détérioration[2]. Chaque année les deux

1. Krige, 1950, pp. 250-260.
2. Kuper, 1947, pp. 43 et 199.

calebasses quittent leur demeure lumineuse au soleil couchant. Ce voyage nocturne précède lui-même de peu le retour du soleil dans sa maison solsticiale du sud. Ces coïncidences suggèrent l'existence d'un projet symbolique plus complexe.

La lune tragique dont la disparition suscite la riposte rituelle du petit *Ncwala* (le voyage des « princesses-calebasses ») est appelée Lweti. Or ce terme désigne une *étoile* que les femmes aperçoivent tôt le matin dans le ciel à cette époque, lorsqu'elles vont travailler aux champs[1]. H. Kuper ne nous fournit malheureusement aucune indication à ce sujet. La lune Lweti (novembre) est aussi appelée « Petit Chef », alors que le mois lunaire suivant, au cours duquel sera célébré le grand *Ncwala*, est le « Grand Chef ». A ces deux termes correspondent symétriquement les expressions « Petit Éléphant » et « Grand Éléphant » qui désignent les lunes de février et de mars, au cours desquelles la moisson bat son plein[2]. Cette période d'abondance est assurément placée sous le signe de la reine-mère, Dame Éléphant, dont les guerriers entretiennent le champ à la fin du petit et du grand *Ncwala*.

Si l'on considère cet ensemble structural, on est en droit de penser que les lunes « Petit Chef » et « Grand Chef » désignent deux étapes dans la maturation solaire du roi, d'abord Enfant, ensuite Lion. « Petit Chef » est en effet le nom que le roi donne à son successeur dans un mythe que nous examinerons plus loin[3]. La quête des eaux, conduite par les princesses célestes au cours du mois « Petit Chef », débute au soleil couchant, alors que l'étoile Lweti brille à l'aube. Nous nous hasarderons à proposer un rapprochement avec Vénus en tant qu'étoile du matin : les Zulu la désignent du terme Khwezi, en la distinguant soigneusement de l'aspect vespéral de cette planète (Celankobe)[4].

1. *Idem*, p. 53.
2. *Idem*, p. 50.
3. *Idem*, p. 237.
4. Krige, 1950, p. 411.

Brèves notes d'astronomie comparée

Les Zulu disent que Vénus voyage dans le ciel et meurt comme la lune[1]. Ils professent une théorie cosmologique proche de celle des Swazi : le soleil se déplace de sa maison d'hiver (au nord) vers sa maison d'été (au sud), d'un solstice à l'autre[2]. L'astre du jour est le « chef » des corps célestes nocturnes (lune et étoile)[3]. Ces brèves indications ne nous apprennent malheureusement pas grand-chose. Nous pouvons seulement suggérer une interprétation hypothétique dans une perspective comparative élargie.

Les mythes et les rites d'Afrique centrale que nous avons analysés dans *Le roi ivre* fournissent un indice lointain. Dans M 1 un prince lunaire luba rencontre ses deux épouses alors qu'elles sont en train de pêcher : nous avons cru comprendre que ces femmes correspondent aux deux aspects de Vénus (étoile du matin et du soir)[4]. Le rôle de Vénus s'affirme chez les Lunda qui possèdent, comme les Swazi, une royauté sacrée solaire. Dans un mythe (M 27) deux oiseaux assèchent du battement de leurs ailes un étang pour apporter du poisson aux femmes qui ne parviennent pas à le capturer ; l'un d'eux est la petite cigogne *Sphenorhynchus*, qui accompagne le soleil couchant ; nous avons reconnu l'étoile du soir dans la figure de cet oiseau crépusculaire qui marque aussi la fin de la saison des pluies[5]. L'autre oiseau n'a pu être identifié.

On se demandera si les deux calebasses-princesses swazi, qui se mettent en route vers les eaux du monde « lorsque le soleil disparaît lentement derrière les collines[6] », ne correspondent pas, *mutatis mutandis*, aux deux oiseaux stellaires du mythe lunda. Nous

1. *Idem*.
2. Callaway, 1870, p. 395.
3. *Idem*, p. 398.
4. Heusch, L. de, 1972, p. 69.
5. *Idem*, pp. 234-244.
6. Kuper, 1947, p. 199.

sommes à une époque de grande disette, au milieu de la saison des pluies ; les eaux des rivières sont « plus fortes qu'un nageur vigoureux[1] ». La quête des eaux terrestres et maritimes entreprise par les princesses-calebasses annonce la transition entre la pénurie et l'abondance qu'apportera la nouvelle récolte, au début de la saison sèche. Le « Grand Ncwala » en effet est un rite de prémices. Dans le système symbolique lunda, Vénus en tant qu'étoile du soir introduit la pêche et la saison sèche ; en tant qu'étoile du matin elle apporte un regain de vitalité, associé aux produits agricoles. Ceci est particulièrement évident dans le rituel initiatique de la société initiatique *mungonge,* où un feu vénusien est brandi à l'aube, sous la forme d'une torche, par un homme monté sur des échasses[2].

Consultons les informations relatives à une population moins éloignée des Swazi que les Lunda : les Venda du Transvaal. J. Roumeguère-Eberhardt signale que la récolte est annoncée par l'apparition matinale de Sirius[3]. Stayt de son côté précise que le lever de Sirius est salué par des démonstrations de joie[4]. Le nom que l'étoile porte alors, la « corne », n'est pas sans évoquer le rite swazi où le roi solaire « transperce » de ses cornes l'année écoulée, au cours du petit Ncwala, pour introduire l'abondance alimentaire. Les Venda repèrent aussi l'apparition de Sirius comme étoile du soir. Elle est alors appelée « celle qui demande à manger ». Les Venda sont encore sensibles au cycle vénusien, mais ils professent une grande diversité d'opinions à ce sujet[5].

Une population voisine des Venda, les Thonga, assimile Vénus, l'étoile du soir, au mari de la lune ; elle est appelée Khwekheti, la « brillante[6] ». On la désigne aussi par l'expression « celle qui vole le repas du soir », formule que l'on rapprochera de celle que les

1. *Idem*, p. 200.
2. Heusch, L. de, 1972, pp. 230-234.
3. Roumeguère-Eberhardt, 1963 a, p. 56.
4. Stayt, 1968, p. 227.
5. *Idem*, p. 227.
6. Junod, 1936, II, p. 264.

Venda appliquent à Sirius en tant qu'étoile du soir : « celle qui demande à manger ». Pour J. Roumeguère-Eberhardt, le mari de la lune ne serait autre que Sirius chez les Thonga[1].

Ces indications fragmentaires nous apprennent que l'état de manque ou de pénurie alimentaire, qui se situe à l'époque où les Swazi célèbrent le Ncwala, est connoté par une étoile du soir, Vénus ou Sirius, dans deux populations relativement proches. Or les calebasses-princesses quittent la demeure du roi solaire au moment précis où le soleil se couche. Le cortège qui les accompagne se comporte réellement en voleur de nourriture : les prêtres soumettent à un pillage la région qu'ils traversent et s'emparent de la bière qu'ils trouvent dans les huttes[2]. Partout cependant on les accueille avec le plus grand respect. Nous ne disposons malheureusement d'aucune information sur Vénus ou Sirius chez les Swazi. Mais nous verrons au cours du dernier chapitre que le symbolisme vénusien joue un rôle prépondérant dans les rites de circoncision répandus en Afrique australe. Ni les Zulu ni les Swazi ne semblent les avoir pratiqués. Une exception remarquable cependant : jadis le roi-enfant était circoncis avant de se marier rituellement avec les reines de la main droite et de la main gauche.

Il nous faut poser, à ce sujet, une nouvelle interrogation. Ces deux reines rituelles ont pour fonction de tirer le jeune souverain de l'obscurité dans le secret d'une hiérogamie nocturne réalisée dans le *sigodlo* blanc. Le mariage rituel avec la reine de la main droite sera répété à la fin du Ncwala. Or celui-ci débute lorsque les deux calebasses-princesses, principe lumineux céleste, quittent précisément le *sigodlo* blanc, à la tombée de la nuit. Elles ramènent peu après les eaux du monde ; mélangées à des plantes écumantes, celles-ci serviront à laver le corps du roi pour le fortifier au cours du grand Ncwala[3]. Ce traitement est censé développer la vigueur sexuelle des hommes et des taureaux. Les deux princesses-calebasses participent donc directement à la vie sexuelle du roi, comme les

1. Roumeguère-Eberhardt, 1963 a, p. 56.
2. Kuper, 1947, p. 200.
3. Krige, 1947, p. 214.

deux reines rituelles. Ces couples féminins se trouvent dans un rapport d'équivalence symbolique évident ; aux deux représentantes du monde céleste répondent les deux épouses rituelles.

Le tableau cosmologique qui sert de toile de fond au déroulement du Ncwala nous permet de mieux situer la position des deux reines dans la carte du ciel : elles sont non seulement en rapport avec la princesse arc-en-ciel mais encore, très probablement, avec Sirius et/ou Vénus en tant qu'étoiles du soir et du matin. Si l'on ajoute que le roi porte aussi le titre de « Voie lactée » et la reine-mère celui de « Terre[1] », on peut établir les correspondances symboliques suivantes :

Roi	*Reine-mère*	*Épouses rituelles*
Soleil	Terre	Étoiles
pleine lune	demi-lune	
voie lactée		arc-en-ciel

On observera enfin que les Zulu associent manifestement l'étoile du soir à la disette ; ils la désignent d'une expression proche de celle qu'utilisent les Thonga et les Venda : « celle qui demande la bouillie de maïs[2] ».

Le roi, esprit de la nature : le grand Ncwala[3]

La régénération du monde entreprise par le roi solaire swazi est soutenue par l'action des guerriers qui miment les phases de la lune, en présence de la reine-mère durant le petit Ncwala. Mais le drame qui menace l'univers s'accompagne d'une crise sociale : les chants déplorent l'action des sorciers. Ne voit-on pas aussi le clan royal et les étrangers écartés du souverain lorsqu'il s'en va cracher une

1. Kuper, 1963, p. 29.
2. Callaway, 1870, p. 398.
3. Kuper, 1947, pp. 208-221.

potion magique dans le sanctuaire, alors que les guerriers l'entourent de leur sollicitude ?

Max Gluckman, dans un article célèbre, a placé ce jeu social au premier plan d'une interprétation strictement fonctionnaliste[1]. Je pense que la lecture qu'il nous propose du Ncwala ne rend pas compte de sa richesse symbolique. Il eut néanmoins le mérite d'aborder les problèmes complexes d'un code sociologique qu'on ne peut éluder. Nous allons l'aborder de plein front dans la seconde partie du rituel.

Reprenons le fil de la description. Le petit Ncwala n'a duré que deux jours. Il s'est achevé avec la disparition de la lune Lweti. Quinze jours se sont passés. À la pleine lune qui suit, les jeunes gens rituellement purs vont cueillir des feuilles d'acacia « fraîches » comme l'eau. Il est de bon augure que la pluie accompagne leur retour à la capitale, où ils arrivent avant l'aube. Tôt matin le souverain va à leur rencontre. Il conduit le cortège vers le palais royal ; les branches d'acacia sont entassées dans l'enclos du bétail. Le lendemain les hommes âgés en recouvrent le sanctuaire. On a vu que ce feuillage verdoyant est associé à la reine-mère éléphante. Le lieu rituel où seront accomplis les actes les plus importants du Ncwala réunit donc symboliquement le roi et la reine-mère. Certains informateurs de Hilda Kuper en sont parfaitement conscients. Ils comparent l'enclos sacré *inhlambelo,* recouvert de feuilles d'acacia, à la tanière où la lionne cache ses petits[2]. Le roi Lion, fils unique de la Dame Éléphant, se retrouve ainsi en quelque sorte au lieu même de sa naissance ambiguë.

Le second rite majeur de cette journée est le sacrifice d'un bœuf noir. Les régiments se disposent en forme de croissant lunaire, comme au début du petit Ncwala. L'animal, dérobé à un homme du commun, est livré aux jeunes gens qui ont apporté les feuilles d'acacia. Ils le frappent à coups de poing en le conduisant vers le sanctuaire. Là les prêtres le mettent à mort et extraient du corps de la victime diverses parties qui entreront dans la composition de

1. Gluckman, 1963.
2. Kuper, 1973, p. 621.

médecines magiques administrées au roi. Les coups que les jeunes gens ont infligés au bœuf augmentent l'efficacité des « eaux du monde ».

Un second bœuf noir est introduit dans l'enclos du bétail par les jeunes gens rituellement purs. Cette fois il s'agit du bœuf principal du troupeau royal, l'*incwambo*. L'animal est jeté au sol et le roi s'y assied, nu, pour être lavé avec les eaux rituelles que des plantes ont rendues écumantes. Le souverain devient ainsi le « taureau de la nation ». Lorsque le soir tombe, les régiments se rangent en un cercle évoquant la pleine lune.

La journée suivante est appelée « le grand jour ». Le roi toujours nu, portant seulement un étui pénien en ivoire, traverse la foule pour se diriger vers la hutte où il célébra jadis sa hiérogamie avec la reine de la main droite. Les femmes pleurent ; des chants plaintifs déplorent la haine et l'abandon dont le souverain est l'objet. Arrivé dans le *sigodlo,* celui-ci crache de la bière non tamisée à travers deux trous de la paroi, à l'est et à l'ouest. Les conseillers proclament qu'il a « poignardé ». Il est enfin en mesure de « mordre » les prémices de la récolte nouvelle. Ces « *green foods* », mêlés à de l'eau de mer, ne comportent qu'un nombre réduit de plantes cultivées arrivées à maturité à cette époque : une courge, de la canne à sucre, bouillies avec des herbes sauvages[1]. Le maïs en effet ne sera récolté que deux mois plus tard (en février), et le millet en mai, au cours du mois lunaire appelé « ramasse tout ce que tu possèdes[2] ». Il existe manifestement un décalage entre les deux principales récoltes et le rituel des prémices, délibérément accordé sur le solstice d'été austral. Le mois qui suit la célébration du Ncwala (janvier) est néanmoins désigné par l'expression « tout le monde est satisfait », parce que l'on récolte alors une série de plantes complémentaires dans les jardins[3].

A la fin de l'après-midi le spectacle atteint un climax dramatique. Les princes, membres du clan royal, entourent le souverain qu'ils

1. Kuper, 1947, p. 216.
2. *Idem*, pp. 50-51.
3. *Idem*, p. 50.

poussent vers le sanctuaire tandis que la foule grossit. Les chants annoncent qu'ils vont quitter la contrée. Les princesses en larmes répondent : « Entends-tu ? Partons, partons. » Lorsque le roi pénètre dans la hutte sacrée de l'enclos du bétail, les princes s'agitent : ils donnent des coups de bâton contre la porte d'entrée, frappent leur bouclier. Ils tentent d'attirer le souverain au-dehors en chantant : « Viens, viens, roi des rois. Viens, père, viens. Viens, roi, oh viens ici. » Celui-ci surgit dans un étrange accoutrement. Une coiffure de plumes noires, qui cache son visage, retombe sur ses épaules ; il porte au front un bandeau de peau de lion. Son corps est recouvert de feuillage vert. Brandissant de la main gauche un bouclier, il entreprend une danse folle. A plusieurs reprises il rentre dans le sanctuaire pour en resurgir bientôt. La foule danse avec frénésie. A un moment donné les jeunes gens, qui ont participé à la capture du bœuf sacrifié, apparaissent, tenant en main les boucliers noirs que l'on utilisait jadis à la guerre. Ils s'avancent en première ligne et chantent : « Tonnerre à la voix profonde ! Qu'ils entendent le grondement du Tonnerre ! » Ils martèlent les boucliers de leurs poings et reculent tandis que le roi avance vers eux, tenant cette fois un long bâton noir dans la main droite. Il va et vient à deux ou trois reprises. Il surgit à nouveau, la main vide. Les membres du clan royal et les étrangers quittent alors les lieux et le roi fait une dernière apparition. Cette fois il brandit une courge verdoyante. Les jeunes guerriers placent leur bouclier horizontalement. Mais le roi retourne dans son repaire, trompant leur attente. Il se décide enfin à lancer la courge que l'un des guerriers recueille sur son bouclier. Un grand vacarme salue cet événement considérable.

Après avoir jeté la courge, le roi demeure reclus « dans l'obscurité ». Personne ne peut l'approcher. Il passe le reste de la journée nu, assis sur une peau de lion, dans le sanctuaire ou dans le *sigodlo* ; seules les deux épouses rituelles peuvent s'approcher de lui. On trace sur son visage le dessin de la lune pleine, tandis que la reine-mère se voit assimilée à une demi-lune. Le souverain doit coucher cette nuit-là avec la reine de la main droite, ou, à défaut, avec la reine de la main gauche. Toute relation sexuelle est interdite aux

autres hommes. Les activités ordinaires sont suspendues et même les enfants ne peuvent jouer.

Le sixième jour du Grand Ncwala est consacré à la purification finale. On construit un énorme bûcher dans l'enclos du bétail. On y rassemble une série d'objets associés à l'année écoulée. Parmi ceux-ci figurent le costume fantastique que le roi portait lors du « grand jour », ainsi que la courge qu'il manipulait. Bien que toujours verdoyante, celle-ci a été cueillie l'année précédente. Le roi conserve une courge nouvelle qui servira au prochain Ncwala. « Toute la souillure du roi et du peuple repose sur le bûcher[1]. » Le souverain, toujours nu, y met le feu. Il en fait le tour, accompagné d'un assistant qui tient en main un plat contenant une eau lustrale. Tout en cheminant le roi se lave. Les prêtres de l'eau jettent sur le bûcher des feuilles associées à la pluie. Le roi se retire. Les guerriers et les femmes dansent et personne ne doute que l'eau céleste n'éteindra bientôt les flammes. La cour offre à l'assistance un banquet pantagruélique et l'interdiction sexuelle de la veille est levée. Tôt matin, le lendemain, les guerriers vont sarcler les champs de maïs de la reine-mère. Partout dans le pays l'on consomme les prémices des premières récoltes.

*

Passons au commentaire. À la pleine lune le roi atteint la plénitude de sa force, mais il se trouve confronté à des épreuves pénibles. Sa nudité persistante attire évidemment l'attention au premier chef. Max Gluckman en tirait argument en faveur de sa thèse sociologique : les chants sacrés évoquent la haine et l'abandon, il faudrait donc interpréter le Ncwala comme un « rituel de rébellion », comme l'expression symbolique des tensions sociales et de l'hostilité générale au roi. Sa réapparition ultérieure en tant qu'esprit de la nature mettrait fin à ce jeu cathartique ; le pouvoir sacré du roi s'affirme à nouveau de manière éclatante et l'unité de la nation s'en trouve renforcée. Gluckman tente de réconcilier la thèse

1. Kuper, 1973, p. 220.

de Frazer avec les prémisses sociologiques du fonctionnalisme.

On observera cependant que la position rituelle du clan royal subit de curieuses variations. Les princes sont écartés à deux reprises au moment où un acte rituel important va être accompli : lorsque le roi crache la potion magique (petit Ncwala), lorsqu'il lance la courge (grand Ncwala). Mais, peu avant ce dernier épisode, les princes se pressent autour de lui et le supplient de partir avec eux. Hilda Kuper a enregistré à ce sujet deux opinions divergentes. Selon certains, le clan royal désire émigrer avec le roi ; selon d'autres, il manifeste sa haine du souverain[1].

Qu'en est-il ? Si l'on veut interpréter correctement ce code sociologique, il faut d'abord se mettre d'accord sur la signification même de la royauté sacrée. Nous avons exposé notre position à cet égard dans le premier chapitre. Le roi swazi est assurément, comme beaucoup de ses collègues africains, un monstre sacré. Il a rompu toute attache avec son clan en devenant le jumeau de sa propre mère, en épousant solennellement une sœur jumelle symbolique (la reine de la main droite), en accédant librement aux « sœurs » de son lignage. C'est bien cette rupture radicale que souligne l'exclusion des membres du clan royal des rites centraux. Lorsque le roi « perce » l'année écoulée ou lance la courge, il apparaît bien comme le chef de la nation, et non comme le représentant d'un groupe familial, dont il s'est symboliquement exclu. Les Swazi affirment catégoriquement que c'est le peuple qui confère la royauté au roi[2].

Mais pourquoi les princes le sollicitent-ils de partir lors du « grand jour » ? Les conceptions divergentes des Swazi eux-mêmes doivent être prises au sérieux. Elles montrent bien que les princes en colère tentent d'entraîner avec eux le souverain qui s'apprête à brandir un végétal sacré, qualifié de « courge sauvage de Embo ». Que signifie ce dernier nom ? Il désigne le lieu d'origine des Dlamini, le clan royal[3]. Ceux-ci séjournèrent jadis au bord de l'océan, dans la région de Maputo (Lourenço Marques) avant de

1. Kuper, 1947, p. 217.
2. *Idem*, p. 55.
3. *Idem*, p. 219.

s'installer au Swaziland[1]. Le prêtre qui s'en va chercher l'eau de mer, au début du Ncwala, remonte ainsi aux sources mêmes de la royauté. Il la puise en effet un peu au sud de Maputo[2]. En rendant écumantes les eaux lustrales dont on lave le souverain, l'officiant les rend semblables à l'océan. L'écume symbolise la force même de cet élément[3]. Ce sont encore les vagues de l'océan que les Swazi évoquent spontanément lorsque le clan royal se presse autour du roi le « grand jour ». Ils comparent les paroles et la mélodie de la chanson qui convie le souverain à quitter le pays à la houle en colère et au ballottement des oiseaux sur les vagues[4].

La « courge sauvage de Embo », symbole de la végétation éternellement verdoyante, est donc en rapport avec la force indomptable de l'océan, lieu d'origine de la dynastie. Les Swazi le décrivent comme « une source de vie redoutable, magnifique et puissante[5] ». La dualité des calebasses sacrées qui servent à puiser les « eaux du monde » doit être réexaminée dans cette perspective. Le premier cortège se dirige vers l'océan, le second vers les eaux terrestres. Cette quête mystique dédoublée nous renvoie aux deux composantes de la nation : le clan royal et les gens de l'intérieur. L'élément le plus puissant est évidemment l'eau de mer. Le prêtre chargé de recueillir celle-ci dans l'une des « calebasses-princesses » plonge dans les flots peu avant le lever du soleil[6]. Tous les participants sont nus, comme le sera plus tard le roi lorsqu'il sera lavé avec les eaux rituelles lors du grand Ncwala. Marwick, qui rapporte ces informations complémentaires, n'hésite pas à mettre le Ncwala tout entier en relation avec une tradition historique qui affirme qu'une reine-mère s'enfuit un jour avec son jeune fils de la côte où vivait le clan royal ; elle emportait avec elle les médecines de pluie. Ils vécurent dans la brousse de leurs propres moyens[7]. Cette interprétation

1. *Idem*, p. 12.
2. *Idem*, p. 199.
3. *Idem*, p. 200.
4. *Idem*, p. 217.
5. *Idem*, p. 200.
6. Marwick, 1940, p. 183.
7. *Idem*, p. 183.

mythique de l'arrivée des Dlamini au Swaziland est d'autant plus intéressante qu'elle souligne la solitude du couple royal mère-enfant et la rupture symbolique du souverain d'avec son clan. Nous retrouvons ici l'un des éléments sociologiques essentiels du rituel : la séparation du roi et de ses proches parents. Le « grand jour » du Ncwala, les princes s'efforcent avec une certaine agressivité de se réapproprier la royauté, de ramener le souverain en son lieu d'origine. La tentative du clan royal échoue, car le roi appartient à la nation entière en tant qu'esprit de la nature. Les princes et les étrangers sont mis à l'écart une nouvelle fois.

En vérité ces traditions historiques nous renvoient à un registre plus secret, à une topologie mythique. Lorsque les princes tentent de persuader le roi de quitter le pays, les chants évoquent les « voyageurs » qui sont « comme le tonnerre lointain » :

We shall leave them with their country,
Whose travellers are like distant thunder,
Do you hear, Dlambula, do you hear[1] *?*

Nous ignorons pourquoi le souverain est appelé Dlambula. Mais les « voyageurs » désignent assurément l'ensemble du clan royal, venu de la côte. Leurs pas sont assimilés au grondement du tonnerre. A ce moment les hommes martèlent le sol de leurs pieds « vigoureusement et lentement », tandis que les princes se pressent autour du roi en le suppliant d'émigrer avec eux. La figure du tonnerre se précise plus tard, à propos de la courge d'Embo. Ce fruit sauvage a été cueilli l'année précédente ; une courge fraîche, cueillie cette année même, est précieusement conservée afin que le roi puisse « jouer » avec elle lors du Ncwala suivant[2]. Les Zulu nous fournissent la clé de cette énigme. Berglund nous apprend que le Seigneur du ciel « joue » avec la foudre mâle, celle qui possède une « voix profonde » *(deep thunder)*, que l'on entend lorsque l'ora-

1. Marwick, 1940, p. 217.
2. *Idem*, p. 219.

ge n'éclate pas[1]. Or les jeunes guerriers swazi qui vont au-devant du roi déguisé en esprit de la nature, jouant avec une courge, le saluent précisément de « Tonnerre à la voix profonde » *(Deep thunder)*. Le comportement quelque peu fou du souverain tout au long de cette scène étonnante peut être comparé à celui qu'un informateur zulu attribue au Seigneur du Ciel. Lorsque celui-ci joue avec la foudre, « c'est comme si un homme qui avait décidé d'entreprendre une bonne action se met à se promener partout dans l'enclos familial en parlant d'une voix forte, en se vantant ; il se résout à faire cela parce qu'il sait que les gens sont heureux (...). Le Seigneur du Ciel, alors, a pris la résolution d'envoyer la pluie[2]. » Il se fait précisément que la pluie éteindra, le lendemain, le bûcher purificateur allumé par le roi. Il se fait aussi que le guerrier qui recueille la précieuse courge était censé mourir le premier au combat[3], comme s'il avait été frappé par la foudre.

La « courge sauvage d'Embo » qui ne peut toucher le sol, mais qui « foudroie » littéralement un jeune guerrier, symbolise donc à la fois le lieu d'origine du clan royal, situé au bord de l'océan, réserve inépuisable de vie, et le Tonnerre, signe de la souveraineté du Ciel. Hilda Kuper ne commente malheureusement pas le nom Silo qui désigne le roi dans cette scène qu'anime la plus vive tension. Dans le petit Ncwala déjà, le roi, qualifié de « créature céleste », est exhorté à « descendre » (sur terre) lorsqu'il crache une potion magique à l'est d'abord, à l'ouest ensuite.

L'opposition est/ouest mérite qu'on s'y attarde. On a vu que ces deux points cardinaux déterminent l'axe principal de la capitale. Les traditions mythiques et le rituel que nous venons d'examiner nous ont appris que la région orientale, qui borde l'océan immense, est le lieu d'origine du tonnerre. Ngwane II, le premier souverain historique connu, aurait émigré de la côte pour s'établir au sud-est du Swaziland, où il fonda la royauté. Ce berceau de la nation porte un nom étrange : le lieu de l'incendie *(the Place of Burning)*

1. Berglund, 1975, pp. 37-38.
2. *Idem*, p. 38.
3. Krige, 1947, p. 219.

car on pouvait y avoir une énorme quantité de cendres[1]. L'interprétation de ce toponyme proposée par Hilda Kuper n'est que partiellement satisfaisante ; ce nom évoquerait les méthodes de conquête brutale de Ngwane, que de nombreux récits décrivent comme un tyran. Il nous semble qu'il faut chercher une explication complémentaire dans le langage symbolique du Ncwala ; l'on y voit le roi-foudre allumer un bûcher purificateur où toutes les souillures de l'année écoulée sont livrées aux flammes. Le souverain appelle ainsi sur le pays les dernières ondées avant le temps de la récolte. Si la pluie n'éteignait pas le bûcher, les plus grandes catastrophes s'abattraient sur le pays ; quelle que soit la violence de la tempête, les gens se laissent tremper jusqu'aux os[2]. Cette pluie bienfaisante, qui achève de transformer la souillure en cendres est significativement provoquée par des plantes magiques que les prêtres des eaux jettent sur le bûcher. La purification par le feu accomplie par le roi-foudre est donc tempérée par l'action des prêtres qui ont accompagné les « princesses-calebasses », maîtresses des eaux terrestres. Le roi-foudre se lave tout en faisant le tour du bûcher, mais sa vie durant il doit s'abstenir de boire de l'eau sous peine de provoquer « l'éclair et la destruction[3] ».

On se demandera donc si le lieu brûlant où Ngwane est censé avoir fondé dans la violence la royauté swazi ne nous renvoie pas au même registre mythique. Alors que le symbolisme solaire est au premier plan du petit Ncwala, le grand Ncwala nous apparaît comme la célébration des affinités du roi avec la Foudre. Dans un cas il doit devancer le soleil à la course, dans l'autre il hésite à lancer la courge-foudre avec laquelle il « joue » comme le Seigneur du ciel chez les Zulu. A tous égards, le roi se trouve du côté du feu céleste, tandis que les prêtres de la nation desservent la princesse arc-en-ciel, régulatrice des eaux terrestres. La reine-mère, de son côté, se trouve associée à la « fraîcheur » du monde végétal, représentée dans le rituel par la verdeur de l'acacia. Le Ncwala

1. Kuper, 1947, p. 12.
2. *Idem*, p. 221.
3. *Idem*, p. 86.

s'achève par la conjonction du feu et de l'eau, il réalise la synthèse dialectique des éléments. Il permet d'éviter la catastrophe initiale, provoquée par l'arrivée brutale de Ngwane, le roi-foudre par excellence.

Un mythe royal que Hilda Kuper donne en appendice à son livre, sans commentaire, confirme l'interprétation que nous proposons ici. Il évoque sous une forme particulièrement condensée l'épisode central du grand Ncwala : la dispute du peuple et du clan royal, peu avant que le roi ne se décide à lancer la courge.

M 49 : L'EXPLOIT MAGIQUE DE LA ROYAUTÉ (SWAZI)[1]

Un roi avait plusieurs épouses et de nombreux enfants. L'un de ses fils cadets, Madlebe, n'était pas un être ordinaire. Il était né avec un bracelet magique au poignet et lorsqu'il criait, il pleurait des larmes de sang. Le bracelet se mettait alors à gémir. Le roi décida de désigner comme héritier celui de ses fils qui cracherait le plus loin. Madlebe triompha de son rival Madlisa, l'enfant d'une épouse plus âgée. Alors le ciel gronda et Madlebe se mit à verser des larmes de sang. Le père lui remit un pot d'argile, une calebasse et une cuillère en bois. Il lui recommanda de veiller soigneusement sur le pot, destiné à contenir du lait sur ; Madlebe le plaça, ainsi que la calebasse, hors d'atteinte sur une étagère. Un jour, pour nourrir son frère affamé, il fit tomber le pot. Le roi furieux décida de mettre à mort Madlebe. Mais lorsque les guerriers s'approchèrent de lui en forêt, le tonnerre gronda et la foudre frappa la terre. Ils le laissèrent s'échapper dans une contrée lointaine. Sa mère porta le deuil.

Les années passèrent. Le roi mourut. Alors que la fin du deuil approchait, Madlebe revint et s'assit dans la cour de sa mère. Une belle jeune fille s'approcha de lui et ils firent l'amour. Elle pleura des larmes de sang. Madlebe s'exclama : « Toi aussi tu verses des larmes de sang ! » La jeune fille rapporta ces propos à sa mère, qui sortit de la hutte pour voir le héros. Les guerriers accourus le reconnurent et prirent peur. Mais le conseil des dignitaires le désigna comme l'héritier légitime du trône.

1. Kuper, 1947, p. 237.

Ce récit elliptique éclaire bien des aspects du Ncwala. Le « successeur » se qualifie pour la royauté en crachant, comme le souverain le fait à deux reprises lors du Ncwala, à une époque de crise généralisée. Le héros mythique révèle au cours de cette épreuve ses affinités avec la Foudre. Il perd le pouvoir en faisant basculer une cruche de lait en un temps de famine. Or le Ncwala se déroule au plus fort de la disette. Le héros du mythe est menacé de mort, comme le souverain au cours du Ncwala. Le sort réservé au bœuf rituel malmené par les guerriers, avant que le roi lui-même ne soit identifié au « taureau de la nation », est comparable à cet épisode du récit où les soldats tentent de tuer le jeune prince. Le héros du mythe s'exile. Dans le rite le roi s'apprête à quitter son peuple ; il demeure reclus dans l'obscurité et s'unit finalement avec l'épouse rituelle, jumelle symbolique, dans le *sigodlo*. Mais cette scène est la réplique de la hiérogamie qui a permis au jeune prince d'accéder à la lumière du pouvoir. On la retrouve décrite dans M 49 : à son retour d'exil, le héros a des relations sexuelles avec une jeune fille qui pleure des larmes de sang comme lui et qui mérite donc d'être considérée comme son double féminin. Cette mystérieuse personne est bien l'équivalente de l'épouse-jumelle car ses noces se célèbrent face à l'enclos même de la mère du prétendant, comme le mariage rituel du roi. Madlebe d'ailleurs est né avec une jumelle symbolique : un bracelet magique qui gémit lorsqu'il pleure.

Le mythe met encore en valeur la querelle qui oppose le jeune prince à ses proches parents. Il affronte un demi-frère aîné qu'il réussit à vaincre par un exploit magique, avant d'être condamné à mort par son père. Mais la rivalité du père et du fils est en quelque sorte préparée par l'épreuve qui qualifie le héros pour la succession. Le roi fixe ainsi la règle du jeu : « Celui qui crachera plus loin que l'endroit où je me trouve sera le Petit Chef[1]. » Petit chef, on s'en souviendra, est le nom de la lune de novembre dont la disparition annonce une période critique ; le petit *Ncwala* que l'on célèbre alors réactualise la mort du Père et la difficile accession au pouvoir du jeune roi-foudre. L'un des actes rituels essentiels consiste préci-

1. Kuper, 1947, p. 215.

sément à cracher. Les Swazi l'explicitent par une métaphore martiale : en crachant, le roi « transperce ». Or cette expression s'applique aussi à la hiérogamie que le jeune souverain accomplit en s'unissant avec la reine de la main droite, mère substitutive. Il révèle ainsi, écrit H. Kuper, sa puissance sexuelle[1]. Cracher, transpercer, s'accoupler rituellement, c'est tout un. Lorsque, dans le mythe, le roi impose à ses fils l'épreuve de la succession, il mesure littéralement sa puissance sexuelle à celle des prétendants.

Le lecteur n'aura pas manqué de constater que M 49 développe l'un des paradigmes du mythe de fondation de la royauté rwandaise (M 34) : dans les deux cas un enfant marqué par une naissance extraordinaire est chassé par son père. Kigwa, fils bâtard de Foudre, a été fabriqué artificiellement dans un pot à lait à partir de la salive du roi d'en haut. Madlebe affirme ses affinités mystérieuses avec la Foudre en crachant (le Tonnerre se fait entendre alors). Il reçoit de son père un pot destiné à contenir du lait sur ; il est condamné à mort par celui-ci lorsque ce récipient se brise mais réussit à prendre la fuite. Le héros rwandais, renié par son père, s'exile volontairement, emmenant avec lui sa sœur ; Madlebe retrouve sa jumelle. Au Rwanda comme au Swaziland, les rois incestueux règnent avec leur mère.

Tant de correspondances suggèrent déjà que les deux royautés pastorales, pourtant séparées par un espace considérable, appartiennent à un même ensemble historique.

Le mythe d'origine de la dynastie zulu nous renvoie plus directement encore au récit analogue concernant la dynastie rwandaise.

M 50 : L'ORIGINE DE LA DYNASTIE ZULU

Un jeune homme fut chassé du ciel car il avait dérobé le bœuf blanc préféré du maître d'en haut. Il fut précipité en bas par un trou foré dans la voûte céleste. Un boyau d'intestin (littéralement « cordon ombilical »)

1. *Idem*, p. 237.

avait été attaché à sa taille pour faciliter sa descente. Arrivé au sol, le jeune homme coupa le cordon au moyen d'un roseau. Après un mois, le Seigneur du Ciel plaignit le sort de son fils. Il lui envoya par le même moyen une épouse. Il fit remonter alors définitivement le cordon et boucha l'ouverture du ciel.

Berglund, qui recueillit ce récit de la bouche d'un membre du clan royal, le rapproche de la croyance très répandue chez les Zulu selon laquelle l'humanité est issue de roseaux[1]. Mais il restitue aussi la thématique de M 34 que nous avons longuement commentée : la dynastie rwandaise est issue du ciel, auquel la relie un cordon ombilical artificiel.

Le monde nguni dans son ensemble (Zulu et Swazi) partage donc, d'une manière ou de l'autre, avec le Rwanda la même conception fondamentale de la royauté. Approfondissons ces affinités au plan rituel.

Adoptant une perspective analytique quelque peu différente de la nôtre, Pierre Smith a entrepris récemment de rapprocher le *Ncwala* du rituel agraire annuel conduit par le roi du Rwanda[2]. L'auteur met l'accent sur le ressort dramatique du rite swazi, qui établit un vigoureux contraste entre deux types de séquences opposées : les premières ont pour objet de « souligner et d'accentuer l'affaiblissement et l'isolement du roi », les secondes visent au contraire à renforcer son pouvoir[3]. Smith prend ses distances avec les thèses sociologiques de Gluckman ; il critique aussi l'analyse entreprise par Beidelman, à qui il reproche de se fonder sur une obscure psychologie des profondeurs. Il estime néanmoins que Beidelman n'a pas tort de penser que « les Swazi voient un ordre commun à la sphère des objets et événements naturels et à la société humaine. A bien des égards il semblerait qu'ils ne font pas de distinction entre nature et société ; les deux sont plutôt des manifestations des mêmes prin-

1. Berglund, 1975, pp. 33-34.
2. Smith, 1979.
3. *Idem*, p. 157.

cipes d'ordre dans l'univers, interdépendants et se légitimant réciproquement[1]. »

Il me semble que le problème doit être posé autrement. Si la société communique avec la nature, c'est bien par le corps privilégié du roi. Sa nudité constitue l'étape préliminaire du processus de *naturalisation* réalisé au cours du grand *Ncwala*. Le roi nu traverse seul la foule pour être identifié au bœuf principal ; lorsqu'il s'assied sur l'animal il devient « le taureau de la nation ». Traité magiquement, il acquiert une force sexuelle exceptionnelle. Il en témoigne le lendemain en crachant. Il « mord » ensuite les prémices de la récolte nouvelle. Que signifie ce vocabulaire ? Le roi mis à nu, déculturé, s'identifie aux forces vives du monde animal. Taureau d'abord, il « perce » de ses cornes ; bête fauve ensuite (lion), il « mord » au lieu de manger. Ce processus de déshumanisation arrive à son terme lorsque le souverain se transforme réellement en un esprit sauvage de la nature, couvert de feuillage, le haut du corps couvert de plumes, un bandeau de peau de lion au front.

Notre interprétation rejoint au moins partiellement celle que Hilda Kuper propose dans un article récent (1973). Elle y étudie attentivement le costume fantastique que le roi porte le « grand jour », lorsqu'il apparaît sous les traits de l'esprit Silo. Il s'identifie alors, écrit-elle, à une créature qui « transcende l'humain et le non-humain, le social et le naturel[2] ». Hilda Kuper n'hésite pas à mettre cette situation en relation avec le privilège incestueux royal, comme nous l'avons fait. Les plumes dont le souverain s'affuble appartiennent à divers oiseaux : celles de l'autruche et du *Ditritura progene* sont celles que portent les guerriers ; les plumes de touraco se retrouvent dans la coiffure des princes ; seules les plumes d'aigle et de calao appartiennent en propre au souverain[3]. L'aigle est le « roi des oiseaux ». Le symbolisme du calao est plus complexe. Il porte le même nom chez les Zulu *(insingizi)* et il faut se tourner vers ces proches parents des Swazi pour en comprendre le sens cosmogoni-

1. Beidelman, 1966, p. 376 ; cité par P. Smith, 1979, p. 160.
2. Kuper, 1973, p. 627.
3. *Idem*, p. 615.

que. Les Zulu associent le calao à la pluie en tant qu'ami de la princesse arc-en-ciel ; il est considéré comme l'oiseau favori du Seigneur du Ciel[1]. Mais les Swazi lui attribuent un pouvoir destructeur ; il se venge de celui qui le tue[2]. Le calao symbolise « l'été de la royauté ». Le terme *lihlobo* que Hilda Kuper traduit par *summer* (été) désigne la période pluvieuse qui s'étend de novembre à janvier et au cours de laquelle se célèbre le Ncwala[3]. Les Zulu sacrifient un calao dans l'eau en cas de grande sécheresse[4], les Swazi font subir chaque année au roi-foudre, associé au calao, une véritable passion qui s'achève par l'affirmation péremptoire de son pouvoir sur la pluie.

Concluons ce rapide inventaire. Si l'autruche et le touraco assimilent le souverain respectivement aux guerriers et aux princes, l'aigle et le calao expriment sa souveraineté céleste, la puissance qu'il est seul à exercer sur la nature. Le roi transcende effectivement, selon la formule énergique de Hilda Kuper, « l'humain et le non-humain ».

Le *Ncwala* impose au souverain mis à nu, menacé, un véritable cheminement initiatique en marge de l'ordre culturel normal. Cette épreuve se termine par une répétition de la hiérogamie incestueuse avec la reine de la main droite, sœur de sang, alors que le peuple doit s'abstenir de toute relation sexuelle, de toute manifestation de joie. Au fur et à mesure que le rituel progresse, l'écart s'agrandit entre le jeu des règles sociales et l'ordre naturel que le souverain prend en charge. Le roi sacré, et lui seul, se situe au point d'articulation de la culture et de la nature ; il tire précisément son pouvoir du contrôle qu'il exerce sur celle-ci. Les démonstrations rituelles de puissance interviennent lorsque cette souveraineté mystique paraît compromise.

J'ai longuement exposé dans un autre ouvrage les raisons pour lesquelles le sacrifice d'un bœuf noir, substitut du roi, constitue l'un

1. Berglund, 1975, p. 57.
2. Kuper, 1973, pp. 619-620.
3. Kuper, 1947, pp. 50-54.
4. Berglund, 1975, p. 57.

des actes centraux de cette régénération[1]. De ce point de vue, le *Ncwala* est une mort et une renaissance annuelle du souverain. Dans la perspective générale de la royauté, l'on peut dire que le rituel concède un nouveau sursis à un monstre sacré sur qui s'accumule chaque année la « souillure » de la nation, et dont le pouvoir affaibli doit être régénéré. J'ai montré en particulier que le choix d'un bœuf noir (couleur maléfique), immolé avec fureur par des jeunes gens rituellement purs, exprimait en vérité le caractère dangereux du roi. Les Zulu, qui accomplissaient jadis un rituel des prémices comparable au *Ncwala*, traitaient le roi au moyen de médecines « noires » qui l'investissaient du pouvoir de la sorcellerie ; elles avaient pour effet de le rendre « féroce et terrifiant[2] ».

*

Pierre Smith développe encore une thèse générale sur la nature du rituel, qui s'inspire des dernières prises de position de Lévi-Strauss à ce sujet. Dans les pages finales de *L'Homme nu*, l'auteur des *Mythologiques* propose en effet d'« étudier le rituel en lui-même et pour lui-même, afin de comprendre en quoi il constitue un objet distinct de la mythologie et de déterminer ses caractères spécifiques[3] ». Fidèle à ce programme, Smith entreprend de dégager les principes organisateurs du Ncwala. Tentons de résumer sa thèse.

1. La nature entière est plongée dans un état critique à l'époque de la disette. Le roi lui-même se trouve affaibli. Le rituel expose cette situation et lui apporte une riposte.

2. Tout au long des cérémonies, on retrouve « le même schéma dramatique à deux temps (...) joué de différentes façons, répétés à différents niveaux » ; le premier temps « marque l'affaiblissement des forces cosmiques, l'épuisement de la nature, le bout de l'année, le désarroi des hommes et la "passion du roi" ; ces séquences

1. Heusch, L. de, 1982, chap. V.
2. Krige, 1950, p. 254.
3. Lévi-Strauss, 1971, p. 598.

marquées négativement par l'état de crise « sont chaque fois suivies par un nouvel exploit du roi et par une séquence triomphale qui leur fait pendant[1] ». Par exemple, le manque d'énergie que mettent les guerriers à sarcler les champs de la reine-mère à la fin du petit Ncwala doit être expliqué par l'exténuation de l'année ; cette attitude dépressive s'oppose à la façon dont le même travail est mené à la fin du grand Ncwala. Ou encore, le costume fantastique que le roi porte lors du grand Ncwala inverse sa nudité précédente. De même la figure du croissant lunaire que dessine la chorégraphie des guerriers s'oppose à celle de la pleine lune qui lui fait suite.

3. Les exploits accomplis par le roi sont nombreux et divers : on dit qu'il « transperce » lorsqu'il crache, qu'il « mord » lorsqu'il consomme les prémices. Le souverain passe avec le soleil le cap du solstice en exécutant une danse éclatante le « grand jour », en jetant la courge. Cette exhibition, marquée par des aller et retour dramatiques, ne fait que « reproduire à un rythme accéléré et pousser au paroxysme la structure à deux temps — chaque fois séparés par la retraite du roi dans son sanctuaire — qui, répétée avec des connotations et sur des tempos divers, fait tout le scénario du Ncwala[2] ».

4. Ce même scénario se retrouve encore dans les rites ultimes du Ncwala. Le roi et son peuple observent « une journée de confinement et de restrictions qui évoquent le deuil[3] ». En revanche lorsque le roi allume le bûcher purificateur, le lendemain, l'on danse et l'on se réjouit ; les chants qui évoquaient la crise sont désormais interdits pour un an.

Cette analyse, dont nous n'avons donné qu'un compte rendu trop succinct, a le grand mérite de mettre en valeur la structure esthétique du Ncwala. Dans sa conclusion, Pierre Smith insiste sur l'aspect ludique et illusionniste des rituels, trop souvent négligés

1. Smith, 1979, pp. 162-163.
2. *Idem*, p. 165.
3. *Idem*.

par les chercheurs, ainsi que sur la « cohérence des attitudes[1] ». Bref, il nous présente le Ncwala sous son aspect le plus dépouillé.

Pour démontrer la pertinence de cette démarche, Pierre Smith entreprend ensuite rapidement de retrouver le même schéma dramatique formel dans le rituel des prémices rwandais. Comme les Rwandais, les Swazi mettent en relation la sphère naturelle et la sphère sociale. « Dans les deux cas, observe-t-il, on a un premier ensemble de cérémonies associées aux connotations néfastes de la fin d'un mois lunaire, et un second ensemble associé aux connotations fastes de la lune suivante[2]. » Le roi et la reine-mère participent également à la consommation des prémices. Les démonstrations de licence qui accompagnent la quête des eaux chez les Swazi se retrouvent lors du transport du sorgho au Rwanda (voir pp. 171-175).

Nous admettrons volontiers avec Smith que les cultures rwandaise et swazi, qui participent de la civilisation bantoue pastorale, « entretiennent une parenté historique relativement étroite[3] » et nous y reviendrons. Nous pensons cependant que la comparaison des « schémas abstraits » n'est pas entièrement satisfaisante, ni du point de vue historique, ni du point de vue structural. Smith admet bien volontiers qu'il faut faire appel à une connaissance approfondie du symbolisme culturel propre aux Swazi et aux Rwandais pour comprendre les procédures rituelles mises en œuvre. Mais celles-ci n'auraient-elles d'autre objet que de préparer au schéma central qui vient d'être décrit, « en donnant par exemple de la force au roi et aux objets et matières sacrés[4] » ? Smith semble considérer que le « squelette » est ici plus important que la « chair ». Certes l'articulation des rites n'a rien à voir avec l'armature des mythes. Les premiers relèvent du geste, voire du spectacle ; ils possèdent une efficacité propre dont la parole est dépourvue. Certes les Swazi

1. *Idem*, p. 168.
2. *Idem*, pp. 165-166.
3. *Idem*, p. 166.
4. *Idem*, p. 167.

construisent le théâtre du *Ncwala* sur une structure répétitive fondée sur deux modes d'expression contrastés, immédiatement perceptibles au spectateur dont la participation est sollicitée. Mais la pièce ainsi montée n'est pas un simple jeu ; elle constitue un travail symbolique dont le code se trouve ailleurs : dans l'univers des représentations. Comment pourrait-on affirmer sinon que les rites relèvent « d'un certain type de piège à pensée[1] » ?

De la fécondité gémellaire à la stérilité royale (Venda et Lovedu)

C'est assurément le même type de pensée qui associe un mois lunaire critique, le rituel des prémices et l'intervention du roi sacré, au Swaziland et au Rwanda. Mais la royauté swazi relève d'un modèle luni-solaire et gémellaire parfaitement étranger aux représentations rwandaises. Nous allons montrer que cette conception relève d'un autre système mythique.

Le complexe symbolique de la royauté sacrée se manifeste sous des formes originales dans le nord du Transvaal, chez les Venda et les Lovedu, dont l'aristocratie se réclame d'une origine karanga. Il y a plusieurs siècles, les Karanga édifièrent les constructions de pierres de Zimbabwe qui furent le centre rituel d'un vaste empire, entretenant des relations commerciales avec les Arabes établis sur la côte de l'océan Indien. Plus tard les Portugais entrèrent en relation avec le royaume de Mwene Mutapa qu'ils appelèrent le Monomotapa[2].

La configuration royale venda est des plus énigmatiques. Les chefs sacrés partagent le pouvoir avec une tante paternelle *(Makhadzi)* ; à leurs côtés une demi-sœur agnatique *(Khadzi)* joue un rôle plus effacé. Elle assumera la fonction de *Makhadzi* auprès de son neveu lorsque celui-ci succédera à son père. Alors l'ancienne

1. *Idem*, p. 143.
2. Bourdillon, 1976, pp. 15-34.

Makhadzi se retirera[1]. Une certaine confusion naît du fait que la *Khadzi* (que J. Roumeguère-Eberhardt appelle « la sœur jumelée du roi »), est parfois désignée elle-même du terme *Makhadzi*[2].

Deux femmes assument donc la part féminine de la royauté. La *Makhadzi* doit se soumettre à des règles matrimoniales particulières qui ne s'appliquent pas à ses sœurs ; elle se marie « à l'intérieur de la famille royale » si elle n'épouse pas le fils d'un chef voisin. Après son mariage, elle continue à vivre à la capitale, auprès de son neveu. Elle perçoit une partie du tribut et elle est l'objet d'un grand respect. Elle doit donner son consentement à toute expédition militaire[3]. La sœur officielle du roi *(Khadzi)* participe peu au gouvernement, bien qu'en théorie elle possède les mêmes droits que son aînée. Son rôle ne s'affirmera que lorsqu'elle succédera à celle-ci[4].

Au moment de son intronisation, le chef venda se voit encore adjoint un demi-frère (rarement un frère utérin), qui porte le titre de *Ndumi* ; celui-ci est l'ami et le confident du premier qu'il accompagne dans tous ses déplacements[5]. Si le *Ndumi* est l'équivalent masculin de la sœur officielle *(Khadzi)*, un oncle paternel du chef, le *Khotsimunene*, est l'homologue de la *Makhadzi*. Il peut rendre des jugements à la place de son neveu. Le chef de l'armée est responsable devant lui. Durant toute sa vie le roi manifeste le plus grand respect au *Khotsimunene*, comme à la *Makhadzi*. Le demi-frère du chef qui assume la charge de *Ndumi* succédera au *Khotsimunene*, comme la demi-sœur succédera à la tante paternelle[6].

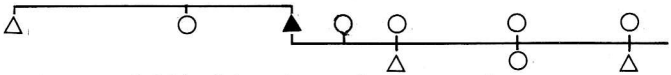
La royauté venda présente encore une autre caractéristique remarquable. Le chef investi est voué à la stérilité. Selon J. Roumeguère-Eberhardt, il « doit abandonner son rôle de procréateur en subissant une castration rituelle (*sic*) qui le dissocie des

1. Stayt, 1968, pp. 195-197 ; Van Warmelo, 1960, pp. 134 et 137.
2. Stayt, 1968, p. 198 ; Roumeguère-Eberhardt, 1963 a, pp. 35 et 56.
3. Stayt, 1968, p. 197.
4. *Idem*, p. 196.
5. *Idem*, p. 198.
6. *Idem*, p. 197.

femmes et des enfants, afin de devenir "*mbola ya shango*", le phallus du pays, ou encore "*thovela*", le sol[1] ». Van Warmelo et Stayt sont plus précis : lorsque le chef est intronisé, il boit une potion qui est censée paralyser sa virilité[2]. Cette règle est appliquée tout au moins dans certaines chefferies, où l'héritier n'est confirmé dans sa position que longtemps après la mort de son père[3]. L'on ouvre alors la hutte funéraire scellée, où la dépouille mortelle s'est décomposée. Le successeur est invité à recueillir dans les ossements un caillou qu'il doit avaler. Cette pierre, transmise de cette macabre façon de génération en génération, est censée provenir d'un crocodile ; elle garantit la longévité du roi au même titre que la potion stérilisante qu'il absorbe ensuite. Les Venda professent en effet que se reproduire, c'est aussi s'affaiblir.

Ce nouveau roi, dont l'impuissance prolonge le règne, devrait théoriquement, nous semble-t-il, être un homme mûr ; il doit en effet avoir mis de nombreux enfants au monde avant que l'intronisation ne le condamne à la stérilité. La règle veut qu'il engendre trois personnages importants, nés de trois épouses différentes : son propre successeur, fils de l'épouse principale, le futur *Khotsimunene* et la future *Makhadzi*, respectivement fils aîné de la seconde épouse et fille aînée de la troisième[4]. Il ne semble pas que la première épouse puisse mettre au monde l'héritier car Stayt déclare explicitement que la *Makhadzi* est généralement la sœur *aînée* du chef précédent. En outre, elle ne peut être une sœur utérine de celui-ci, pas plus que le *Khotsimunene* ne peut être son frère utérin. On est donc tenté de conclure que l'épouse principale est tout au plus la quatrième. Le tableau suivant tente de rassembler ces informations :

1. Roumeguère-Eberhardt, 1963 a, p. 35.
2. Stayt, 1968, p. 211 ; Van Warmelo, 1960, p. 134.
3. Stayt, 1968, pp. 210-211.
4. *Idem*, pp. 196-197.



Khotsi-munene en titre | Makhadzi en titre | roi défunt | futur Khotsi-munene | future Makha-dzi | successeur

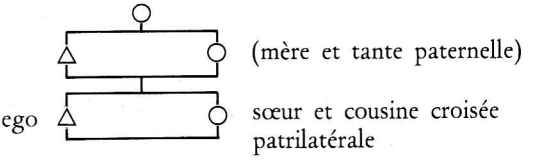
Le statut de l'épouse principale, qui met l'héritier au monde, va retenir notre attention. Elle doit appartenir à la famille royale ; en fait elle est souvent sa sœur. Mais cette règle incestueuse connaît de grandes fluctuations car les exemples relevés par Stayt montrent qu'elle est tantôt une cousine parallèle (fille de la sœur de la mère ou fille du frère du père), tantôt une cousine croisée patrilatérale[1]. Fort curieusement, elle se voit décerner le titre honorifique de *Makhadzi*, bien qu'elle ne puisse remplir cette fonction. Stayt explique cette confusion terminologique comme une espèce d'injonction faite au roi de choisir une sœur comme épouse principale[2]. Tout se passe comme s'il existait entre la Tante paternelle et la Mère du successeur une équivalence symbolique.

Peut-on dire plus ? Nous proposerons de déchiffrer la configuration royale venda comme une transformation du corps royal gémellaire swazi. La fonction de la Reine-Tante venda est évidemment analogue à celle de la Reine-Mère swazi. Observons au passage que les Venda qualifient la lune de *Makhadzi*[3] ; or l'astre nocturne est par excellence le symbole de la mère du souverain au Swaziland. Mais il y a des rapprochements plus intéressants à faire. Le roi swazi se voit attribuer une jumelle symbolique, reine de la main droite ; une demi-sœur agnatique est associée au roi venda. En outre, les deux « jumeaux » masculins du roi swazi ne sont pas sans rappeler le demi-frère *(Ndumi)* et l'oncle paternel *(Khotsimunene)*

1. Stayt, 1968, p. 208.
2. *Idem*.
3. *Idem*, p. 226.

qui complètent du point de vue masculin la figure royale venda. Nous hésiterions à proposer ce système d'équivalence, si le mythe d'origine des Venda ne nous invitait à le faire. En effet les premiers souverains furent les jumeaux incestueux Soleil et Lune. Ils donnèrent naissance à des jumeaux de sexe différent qui se marièrent aussi entre eux[1].

Commençons par essayer de comprendre le décalage évident existant entre ce mythe d'origine de la royauté et la pratique dynastique. Si le roi épouse une sœur jumelle on constate aisément que la mère du successeur est aussi sa tante paternelle et que sa propre sœur-épouse est aussi sa cousine croisée patrilatérale.



Il se fait, on vient de le voir, que le peuple confond sous le même nom la mère et la tante paternelle du successeur, bien qu'elles ne puissent être des sœurs utérines. En outre le mariage avec la cousine croisée patrilatérale (à défaut de sœur) est précisément un privilège royal. Cette union est interdite aux gens du commun[2].

Une conclusion semble s'imposer : la pratique dynastique venda peut être déchiffrée comme une *dérive agnatique* du modèle mythique où le roi épouse sa sœur jumelle (donc utérine). L'on sait qu'il ne lui est pas interdit d'épouser une demi-sœur utérine classificatoire (fille de la sœur de la mère), mais en tout état de cause les Venda s'ingénient à assigner des mères différentes aux personnages masculins et féminins qui composent le corps royal. Celui-ci est

1. Roumeguère-Eberhardt, 1963 b, pp. 122-123.
2. Stayt, 1968, p. 208.

comme l'éclatement du corps gémellaire mythique, qu'il est étonnant de trouver réalisé par un subterfuge chez les Swazi. On se souviendra que la propre mère lune du roi solaire swazi est assimilée à sa jumelle, de même que la reine de la main droite qui la double au plan rituel.

Ceci pose de nouvelles interrogations. Il n'y a aucun lien historique direct apparent entre les Venda et les Swazi. Les premiers s'apparentent aux Karanga, dont les ancêtres furent les fondateurs de la civilisation de Zimbabwe-Monomotapa. Allons voir de ce côté.

Les chroniques portugaises relatives au royaume de Monomotapa nous apprennent que les nombreuses épouses du roi étaient généralement des sœurs ou de proches parentes[1]. La première en titre, la *Mazarira,* devait être nécessairement sa sœur ; les deux suivantes dans l'ordre de préséance étaient la *Nahanda* et la *Nabuiza*. Cette troisième épouse était, en fait, la principale ; elle seule vivait en permanence auprès du roi[2]. On serait donc en droit de considérer les deux premières comme des épouses rituelles, au même titre que les reines de la main droite et de la main gauche chez les Swazi. L'absence d'informations sur leur fonction nous interdit néanmoins toute conclusion.

Mais nous pouvons éclairer la situation en consultant une source plus récente. Frobenius a l'immense mérite d'avoir recueilli sur place, vers 1930, la tradition orale qui fleurit autour des ruines de Zimbabwe, le centre de rayonnement de la culture karanga ancienne. Nous ne doutons pas que cette tradition a subi bien des distorsions au cours des siècles ; elle concerne peut-être des dynasties plus récentes que celles qui régnèrent à Zimbabwe. Ce que Frobenius nous rapporte n'en est pas moins étonnant. A Zimbabwe, la *Mazarira* n'était pas, comme au Monomotapa, la première épouse-sœur du souverain, mais sa mère. Il ne pouvait plus la revoir après l'intronisation[3]. Un informateur affirme aussi que du temps de

1. Schebesta, 1926, p. 491.
2. *Idem.*
3. Frobenius, 1973, p. 195.

la première dynastie, l'héritier présomptif devait vivre avec une sœur qui devenait sa maîtresse attitrée. Lorsque son frère était intronisé, il lui appartenait d'allumer un nouveau feu rituel dont elle assumait la garde ; elle devenait l'épouse principale du roi avec le titre de *Mwuiza*. On reconnaîtra sans peine dans ce vocable le titre de l'épouse principale du roi du Monomotapa *(Nabuiza)*. Lorsque la dynastie originale fut supplantée par un chef roswi, la *Mwuiza* perdit sa position éminente, mais le fils qu'elle aurait eu de ses relations incestueuses avec son frère occupait le premier rang dans l'ordre successoral ; s'il accédait au trône, la *Mwuiza* devenait *Mazarira*[1].

Ce que l'on voit ici, c'est une sœur incestueuse, initiant son frère à la royauté (et assumant des fonctions rituelles auprès de lui), se transformer en reine-mère à la génération suivante. Nous retrouvons véritablement le modèle utérin dont nous pressentions que la royauté venda s'inspire à travers une dérive agnatique. Celle-ci impose une nouvelle structure symbolique où le roi se trouve associé à une sœur de mère différente, appelée à devenir Reine-Tante, et non plus Reine-Mère. Mais le mythe d'origine venda maintient l'idée que, idéalement, la sœur jumelle du roi engendre le successeur avec son frère, devenant ainsi reine-mère à la génération suivante. Le père et le fils appartiennent alors en quelque sorte à la même matrice. L'on comprend que la *Mazarira* soit tantôt considérée comme Reine-mère, tantôt comme Reine-sœur chez les Karanga.

On ne peut douter que le symbolisme de la royauté swazi s'apparente à son tour à ce vaste système de transformations. L'idée centrale en est que le roi est le jumeau de sa propre mère. Une jumelle symbolique, la reine de la main droite, la double ; elle apporte au nouveau souverain la lumière au cours d'une hiérogamie qui est rejouée chaque année au cours du *Ncwala*. En décrivant ce rituel luni-solaire, nous soupçonnions que cette première épouse initiatrice pourrait bien être l'équivalent terrestre de Vénus (voir p. 276). Or le roi karanga est un être lunaire à qui une sœur-épouse transmet le feu vénusien de la royauté (voir chap. VIII). On ne

1. *Idem*, pp. 196-197.

BIBLIOTECA UNIVERSITÁRIA

peut manquer de rappeler ici que le roi swazi, créature solaire, est aussi associé à la pleine lune.

Le modèle mythique venda à son tour fait participer le souverain du soleil et de la lune, puisqu'il est le produit de leur union incestueuse. Mais tout se passe comme si ce passé lointain avait été oblitéré par la dérive agnatique de l'institution gémellaire royale. La part lunaire de la royauté est assumée par la Reine-Tante et, nous le verrons, le roi contrôle le feu céleste. D'autres indications suggèrent que le complexe royal venda s'apparente, historiquement et structuralement, au modèle karanga. Les rois de Zimbabwe devaient être sacrifiés rituellement après quelques années de règne. Les rois de Monomotapa mirent fin à cette coutume, qui survit néanmoins dans divers royaumes (voir chap. VIII). On vient de voir que les chefs venda sont assurés d'une longue vie, mais au détriment de leur puissance génésique. Il y a donc eu un prix à payer pour obtenir que soit mis fin au régicide rituel. Celui-ci n'est sans doute pas étranger à la transformation d'un roi lunaire, condamné à mourir au terme d'un cycle vénusien, en roi solaire. Nous examinerons toutes ces questions troublantes en détail au cours du chapitre suivant.

Un dernier rapprochement avec les Swazi s'impose. Non seulement le corps gémellaire de la royauté swazi reproduit à l'envers celui de la royauté venda, mais encore le destin des deux souverains suit un cheminement inverse. Le roi swazi est désigné alors qu'il n'est qu'un jeune enfant ; il ne régnera vraiment (comme Lion) qu'au moment où il aura atteint sa maturité sexuelle. Le roi venda était normalement intronisé à un âge avancé, alors qu'il a déjà engendré une nombreuse postérité ; sa vie sexuelle, en effet, est censée s'arrêter lorsqu'il prend le pouvoir. Tout se passe comme si la « dérive agnatique » du corps gémellaire de la royauté s'accompagnait, chez les Venda, d'une perte de fécondité.

Or ce phénomène caractérise aussi l'institution royale des Lovedu, un peuple dont l'aristocratie se réclame d'une origine karanga comme les Venda[1]. La tradition dynastique rapporte que la prin-

1. Krige, 1943, pp. 5-10.

cesse Dzugudini, la fille du roi du Monomotapa, conçut un enfant de son frère utérin. Leur mère refusa de dévoiler l'identité du coupable. Elle déroba les médecines de pluie à son mari et les confia à sa fille. Celle-ci s'enfuit vers le sud avec son jeune fils et quelques partisans. Ils arrivèrent en pays lovedu, où Muhale, le fruit de cet inceste, fonda un nouveau royaume. Il y apporta la civilisation car les autochtones ignoraient l'usage du feu. Quelques années plus tard la succession passa aux femmes, à la suite de troubles graves. Le dernier roi, Mugodo, confia le pouvoir à l'une de ses filles, Mujaji ; il s'unit en secret à elle et de ce nouvel inceste naquirent un fils, qui fut étranglé, et une fille, qui régna sous le nom de Mujaji[1]. Depuis lors c'est une femme qui occupe le trône et assume la responsabilité magique de la pluie. La reine n'a pas de mari. Officiellement masculinisée, elle reçoit des « épouses » lors de son intronisation. L'épouse principale mettra le successeur féminin au monde si la reine s'avère stérile ou si elle a dépassé l'âge d'enfanter[2]. Mais en principe, l'héritière doit être le fruit des relations sexuelles que la reine entretient en secret avec un frère[3].

Puisque les dynasties lovedu et venda se réclament de la même origine karanga, nous sommes en droit d'interpréter leurs institutions respectives comme des transformations parallèles du modèle en vigueur jadis au Monomotapa, l'union incestueuse du roi et d'une sœur utérine. Les Lovedu conservent le souvenir de cet usage, mais le condamnent explicitement. Le passage au règne d'une femme stérilisée, assimilée à un homme, s'effectue par le truchement d'un inceste père-fille, c'est-à-dire entre parents *agnatiques*. Il faut savoir que les filles de rois jouissaient de la plus grande liberté sexuelle dans l'ancienne civilisation karanga[4].

Le mythe lovedu d'origine de la dynastie transforme donc à son tour une coutume qui remonte aux sources historiques communes

1. *Idem*.
2. *Idem*, p. 171.
3. Krige, 1954, p. 64.
4. Frobenius, 1973, pp. 195-196.

de l'institution royale. Comparons ces structures symboliques apparentées.

	Karanga	*Venda*	*Lovedu*
Mythe d'origine :	roi incestueux uni à sa mère	roi uni à une sœur jumelle	ancêtre royal uni à sa sœur utérine
Institution contemporaine :		roi voué à la stérilité	reine stérilisée

Viviane Baeke a mis en lumière un aspect particulier de cette symétrie inverse : la stérilité physiologique du roi venda et de la reine lovedu se trouve paradoxalement associée à la fécondité. Si le premier est le « phallus » du pays, la louange du clan royal lovedu se réfère explicitement à la pratique de l'élongation des lèvres à laquelle les jeunes filles s'adonnent avant le mariage dans toute l'Afrique australe[1]. Le roi venda est responsable de la pluie, comme la reine lovedu. Ajoutons que les rapports des dynasties lovedu et venda avec leurs ancêtres respectifs forment un système d'oppositions. Les Lovedu ignorent les couples de jumeaux primordiaux issus du démiurge primordial. En revanche ils professent que leur dynastie se rattache lointainement à des génies au corps coupé en deux, incarnés par des hommes masqués surgissant de la brousse lors des rites de moisson[2]. Les Venda connaissent l'existence de créatures monstrueuses au corps incomplet, mais ils en font des esprits de la montagne appartenant aux Sotho autochtones[3]. Quelle que soit l'origine historique de ces croyances, dans les deux cas la royauté remonte à une humanité primordiale différente de la nôtre. Mais dans l'un les ancêtres sont marqués par une déficience naturelle, dans l'autre par un excès.

1. Baeke, 1979, d'après Krige, 1943, p. 83.
2. Krige, 1943, p. 83.
3. Stayt, 1968, pp. 238-239.

	Lovedu	*Venda*
Ancêtres lointains :	hommes incomplets	jumeaux

Reprenons le problème historique que l'analyse structurale nous a amené à poser. Les spéculations karanga relatives à la royauté sacrée ont certainement affecté aussi les Swazi. La culture swazi semble le résultat d'un ingénieux bricolage. D'une part elle s'apparente à la civilisation interlacustre. Mais, par ailleurs, le symbolisme luni-solaire de la royauté, l'étrange assimilation du roi et de la reine-mère à des jumeaux remonte plus directement aux conceptions karanga. Mais celles-ci à leur tour ne sont pas sans affinités avec celles des civilisations des grands lacs. Une tradition orale karanga n'affirme-t-elle pas que les plus anciens rois régnaient avec leur mère, comme les rois du Rwanda et du Swaziland ?

Nous risquons d'entrer ici dans le domaine de la pure conjecture. On ne peut s'empêcher cependant de rappeler qu'en 1926 déjà Schebesta était tenté de rapprocher la civilisation de Zimbabwe-Monomotapa de la civilisation interlacustre. On lui reprochera le caractère arbitraire d'une démarche qui consiste à comparer des « traits culturels » et non des ensembles structuraux. Frobenius quant à lui s'égara dans des spéculations peu convaincantes. Il qualifia d'« érythréenne » la prestigieuse civilisation qui fleurit à Zimbabwe, lui attribuant sans raison une origine orientale[1]. Cet étonnant voyageur-visionnaire n'en définit pas moins avec une étonnante précision le complexe de la royauté sacrée karanga et nous aurons bientôt l'occasion de vérifier la valeur exceptionnelle de l'enquête qu'il mena il y a cinquante ans autour de Zimbabwe.

On regrettera une fois de plus que tant d'anthropologues pressés de dégager une interprétation sociologique ne se soient pas souciés de récolter les mythes ou de décrire les rites par le menu détail. Quelles que soient les lacunes de l'information, il apparaît que le symbolisme de la royauté ne s'est pas construit en vase clos chez les Swazi, les Venda et les Lovedu. Il s'alimente à d'anciennes tradi-

1. Frobenius, 1931.

tions communes. Si nous avons pris le risque d'un certain nombre de rapprochements structuraux, c'est parce que cette institution politico-symbolique émerge à peu près à la même époque dans une région où se bousculent les héritages les plus divers. Les ethnologues les ont repérés avec une précision satisfaisante. Ils admettent généralement que les Sotho et les Tswana constituent les premiers émigrants bantous dans une Afrique australe peuplée initialement par les Boschimans et les Hottentots. Deux vagues humaines principales déferlent ensuite : les Nguni (Zulu et Swazi) d'une part, les Karanga (Lovedu et Venda) d'autre part[1]. Elles sont l'une et l'autre porteuses de la royauté sacrée. L'on comprend aisément que les structures symboliques propres aux royautés nguni et karanga aient été soumises à un jeu d'influences réciproques. On n'ignorera pas cependant que les thèmes dont elles jouent se retrouvent dans d'autres civilisations africaines. Dans le lointain Tchad, le roi mundang est qualifié de « jumeau », comme le souverain swazi[2]. On notera aussi que le thème de la castration symbolique du roi, développé par les Venda au sein d'un système de transformations propre au monde karanga, n'est pas unique dans le monde bantou. Curieusement il marque diverses tentatives avortées de réalisation de la royauté sacrée. Les Lele du Kasaï imposent au chef du clan aristocratique tundu une réclusion et une stérilité permanente après une investiture qui l'assimile à un sorcier : il s'est couvert de honte en s'unissant à sa sœur dans un vain mouvement de transgression[3]. Dans la même région, certains groupes pende contraignent le chef à porter en permanence un étui pénien par crainte des débordements de puissance qu'entraînerait son activité sexuelle (voir p. 20). Nous avons tenté d'interpréter ces pratiques, au cours du premier chapitre, en les situant au sein du réseau d'interdits qui définit toujours la royauté comme une institution à la fois vénérable et maudite.

1. Hammond-Tooke, 1974.
2. Adler, 1978, p. 40.
3. Heusch, L. de, 1971, pp. 66-70.

CHAPITRE VIII

Autour de Zimbabwe

(Essai sur les cosmogonies venda-karanga)

Un mythe venda (M 51), que nous ne connaissons malheureusement que sous une forme elliptique, rapporte qu'à l'origine « les hommes et toute la création étaient contenus dans le ventre du python, qui les vomit[1] ». Neuf créatures sortirent de l'eau et parcoururent la terre plongée dans les ténèbres. Elles laissèrent leurs empreintes sur les rochers, alors humides et mous. A leur mort, ces esprits devinrent le soleil, la lune et les sept planètes (*sic*). Le soleil et sa sœur lune furent les premiers souverains ; dans un deuxième monde, ils donnèrent naissance à des jumeaux de sexe différent qui se marièrent entre eux et devinrent les ancêtres de l'humanité[2].

Symbole de fertilité, le python appartient au roi[3]. Il est rigoureusement interdit de tuer cet animal durant la saison des pluies ; durant la saison sèche, sa carcasse est jetée dans l'eau, le plus loin possible, tandis que la tête et la queue sont enterrées dans l'enclos du bétail pour assurer la prospérité[4]. On mettra ces pratiques en rapport avec un mythe venda que nous avons déjà analysé dans le volume précédent (M 4 et M 4 *bis*). Celui-ci raconte que le génie python avait pris une forme humaine et qu'il vivait avec deux

1. Roumeguère-Eberhardt, 1963 a, p 18.
2. *Idem*, 1963 b, pp. 122-123.
3. *Idem*, 1963 a, p. 16.
4. Stayt, 1968, p. 309.

femmes. La seconde commit une indiscrétion et Python disparut dans les profondeurs d'un lac, provoquant une épouvantable sécheresse. L'épouse qui se trouvait à l'origine de cette calamité fut sacrifiée et la pluie tomba à nouveau.

Le génie python est donc le maître de la pluie ; le roi promulgue ses interdits. Mais la royauté venda se trouve aussi associée à un génie céleste, Raluvhumba, dont le nom évoque l'aigle *(luvhumba)*[1]. Sa voix est le tonnerre. Raluvhumba apparaît sous la forme d'une grande flamme en temps d'orage. Jadis son lieu de prédilection était une caverne sacrée. Il s'y manifestait sur le rocher qui la surplombe et le roi entreprenait alors l'escalade de la montagne pour aller à sa rencontre. La flamme surgissait dans un grand vacarme et le peuple entier se réjouissait. Le roi priait Raluvhumba d'apporter la pluie, la félicité et la paix. Il ordonnait ensuite à tous les hommes d'exécuter la danse *tshiḳona* durant deux nuits. Cette chorégraphie est en relation directe avec le génie python, maître des eaux. C'est l'air *tshiḳona* que les hommes jouèrent sur des flûtes lorsque sa jeune épouse se sacrifia dans le lac où il avait disparu, provoquant la sécheresse. Le mythe raconte que la mélodie s'amplifia lorsque la femme s'enfonça dans les flots ; immédiatement les eaux commencèrent à monter[2]. Le son des flûtes semble donc répondre au vacarme de la foudre dans le rite, ou l'annoncer dans le mythe.

Bien qu'aucun récit ne les réunisse, il est évident que Raluvhumba, maître de la foudre, qui se manifeste sous la forme du feu en un endroit élevé, et le génie python aquatique assument des fonctions complémentaires. Descendant de Raluvhumba, qu'il qualifie de « grand-père », le roi se trouve uni à lui par une relation rituelle positive. Mais ce génie du feu bruyant présente une connotation dangereuse. Il contrôle le soleil qui risque de brûler la terre s'il le laissait s'approcher trop près de celle-ci[3]. La foudre, manifestation directe de Raluvhumba, est elle-même inquiétante : l'oiseau-foudre

1. Stayt, 1968, pp. 230-232.
2. *Idem*, p. 337 ; Roumeguère-Eberhardt, 1963 a, p. 16.
3. Stayt, 1968, p. 226.

témoigne d'une fâcheuse propension à la destruction. En fait le démiurge céleste ne serait bienveillant que durant son sommeil[1]. Tout porte à croire que la danse nocturne, exécutée en l'honneur du python après que le roi a invoqué Raluvhumba entre ciel et terre, a notamment pour fonction de tempérer l'ardeur du dieu. La capitale est protégée contre les atteintes du feu par un cercle magique tracé au moyen de la graisse du python, animal associé à l'humidité. La graisse de python constitue un médicament efficace contre les brûlures et un moyen de protection contre les incendies[2].

Complémentaires, le maître de la foudre et le génie python s'opposent donc comme le feu et l'eau, le ciel et la terre. C'est de leur action dialectique que dépend en fin de compte le régime des pluies. Nous verrons bientôt qu'à travers toute l'Afrique australe la perpétuation de la vie est assurée par la complémentarité bien tempérée des éléments (chap. **x**).

Le génie python préside au grand rituel initiatique *ndomba* qui réunit les jeunes filles à la veille du mariage sous le signe du « déroulement[3] ». Les jeunes gens, qui viennent de subir une initiation distincte, y participent. De mystérieuses formules *(milayo)* y sont enseignées, sous forme de questions et réponses. Elles se réfèrent, nous dit Blacking, à une « connaissance ésotérique » et à une espèce de sagesse[4]. Le commentaire dont cet auteur les assortit est malheureusement des plus succincts. L'une des formules évoque ensemble le python *(tharu)* et la foudre[5]. Lorsque la figurine d'argile représentant le python est présentée aux jeunes filles, on leur montre aussi la figure d'un serpent d'eau (une anguille, selon Blacking, mais il s'agit peut-être du silure) associé à l'arc-en-ciel ; son nom, *khove ya vhimbi*, signifierait littéralement « le poisson des nuages[6] ». Gardien de l'eau, il contrôle la pluie et est responsable

1. Dicke, 1931, p. 508.
2. Roumeguère-Eberhardt, 1963 a, pp. 16-17.
3. *Idem*, p. 18 ; Stayt, 1968, p. 115.
4. Blacking, 1969, p. 69.
5. *Idem*, p. 233.
6. *Idem*, p. 233.

de la grossesse des femmes[1]. Ce poisson-serpent introduit une nouvelle médiation bienfaisante entre l'eau terrestre et l'eau céleste. Il dédouble en quelque sorte le python *tharu*, qu'il accompagne toujours.

D'autres reptiles interviennent dans ce jeu symbolique. *Vuluvulu* (ou *tshifunga*) est une vipère associée à la ceinture de perles que les femmes enceintes portent pour protéger l'enfant[2]. *Muhololi* est un dangereux serpent noir, parfois identifié au mamba ; il est associé aux montagnes et présente une connotation phallique évidente : la formule initiatique qui le concerne fait allusion à la défloration[3]. Les figurines d'argile représentant ces divers serpents sont généralement colorées en rouge, blanc, jaune et noir ; ces couleurs évoquent respectivement les femmes en âge de procréer, les hommes dans la vigueur de l'âge, les femmes stériles, les vieillards[4]. Dans la pensée venda, les serpents contrôlent donc la reproduction et le cycle de la vie, comme ils garantissent l'équilibre cosmique, la succession des saisons. Maître de la pluie, le python est une métaphore du phallus dans une formule initiatique, au même titre que le mamba, serpent des montagnes[5]. Le python est véritablement la figure centrale du *ndomba*, car l'enceinte où se déroule la danse *tshikona* est assimilée au lac Fundundzi, où il se retira selon le mythe (M 4)[6]. La leçon mythologique la plus intéressante que l'on peut tirer de cet enseignement ésotérique est assurément la solidarité du python et de l'arc-en-ciel, figuré ici par un poisson.

Nous reprendrons bientôt ce problème dans une perspective comparative. Il importe d'abord de montrer que le génie python venda appartient à la vieille civilisation karanga, où le culte des serpents est très développé. Trois serpents, envoyés de l'Etre suprême, favorisent le régime des pluies[7]. Un serpent d'eau (*njuzu*) empêche les rivières et les sources de s'assécher ; la vipère arborico-

1. *Idem*, p. 232.
2. *Idem*.
3. *Idem*, p. 230.
4. *Idem*, pp. 230 et 233.
5. *Idem*, pp. 230, 231, 233.
6. Stayt, 1968, p. 114.
7. Aschwanden, 1973, pp. 2-5.

le *bvumbi* symbolise l'éclair ; le serpent géant *shato*, enfin, est le gardien des montagnes. Ce dernier terme désigne assurément le python car on le retrouve sous la forme *isato* au Rwanda, où cette identification ne fait aucun doute[1]. On peut sans doute mettre en rapport ces trois serpents avec les principales espèces retenues par les Venda :

Karanga	*Venda*
python (génie des montagnes)	python (démiurge aquatique)
serpent gardien des eaux terrestres	serpent poisson arc-en-ciel
vipère éclair	vipère protectrice de la grossesse

C'est à l'étonnante perspicacité de Frobenius que l'on doit la récolte de l'imposant corpus mythologique des Karanga, négligé par ses successeurs. Avant de présenter ces documents ethnographiques, commençons par mettre en place les événements historiques qui bouleversèrent les cultures de langue shona du Zimbabwe, au sein desquelles les Karanga jouèrent longtemps un rôle dominant[2]. Ceux-ci participèrent à l'édification des prodigieuses constructions de Great Zimbabwe, qui furent le centre politique et rituel d'un empire florissant jusqu'au milieu du XVe siècle. Lorsque cet État s'effondra, les Karanga envahirent le nord du plateau shona. Dans la région de Korekore, dont ils adoptèrent le nom, ils fondèrent un nouveau royaume dont le roi portait le titre de *Mutapa*. Les chroniqueurs portugais le décrivent sous le nom de Monomotapa. A une époque ultérieure, les Roswi, fuyant peut-être les guerres civiles qui ravageaient le Monomotapa, émigrèrent vers le sud du plateau. L'un de ces groupes fonda le royaume de Changamire, qui contrôla

1. Bourgeois, 1956, p. 27.
2. Bourdillon, 1976, pp. 15-34.

longtemps le commerce avec les Portugais. Ils furent défaits par l'irruption d'un peuple nguni, les Ndebele, dont la forte organisation militaire, empruntée aux Zulu, bouleversa la situation politique et culturelle de la région. Si les Korekore, au nord du pays shona, sont les descendants des fondateurs de l'ancien royaume de Monomotapa, les Karanga méridionaux doivent être considérés comme les descendants directs du peuple qui édifia Great Zimbabwe. On notera que le site fut occupé jusqu'à l'invasion nguni, au XIXe siècle[1].

Frobenius se préoccupa de recueillir les traditions orales associées à ces ruines mystérieuses, sans équivalent dans le monde bantou. Il s'entendit dire que jadis un peuple vivait misérablement sur la montagne de Sangano, se nourrissant d'aliments crus. Son chef s'appelait Madzivoa. Il avait perdu l'usage du feu, que jadis ses filles conservaient dans une corne contenant de l'huile et hermétiquement close. Un peuple de chasseurs venus du nord, ancêtres des Hungwe, arriva dans le pays. Ils possédaient le feu et fumaient rituellement la pipe pour entretenir leur force magique. Leur chef transmit le feu à Madzivoa, épousa sa fille et devint le premier roi *(mambo)*. Beaucoup de gens se réunirent autour de lui. Madzivoa devint son serviteur[2].

On ne confondra pas ce récit, évidemment mythique (M 52), avec une chronique historique, même édulcorée. Le nom de Madzivoa, souverain déchu, dérive de *dzivoa* (lac, mare) et à l'époque où Frobenius menait son enquête quelques peuples shona, notamment les Mayika, désignaient du nom de Wadzivoa les esprits des eaux[3]. Il est certain que le Madzivoa de M 52 est un génie aquatique particulièrement puissant, supplanté par un génie associé au feu. C'est véritablement à un mythe d'origine de la royauté que nous avons affaire et, si l'on en croit Frobenius, il s'agirait du mythe de fondation de Zimbabwe. L'établissement où le premier roi *(mambo)* s'installa fut appelé Zimbawoye (maison auguste). Frobenius

1. Huffman, 1972, p. 354.
2. Frobenius, 1973, pp. 192-193.
3. *Idem*, p. 198.

rappelle à ce propos que les chroniqueurs désignaient les célèbres ruines du nom de *Zimbaoe* et il suggère que l'expression Zimbabwe, actuellement utilisée, (« maison de pierre ») se réfère à une étymologie populaire propre aux dialectes du sud où le radical *-bwe* signifie « pierre »[1]. Les ancêtres des Hungwe, héros de cette histoire, portaient eux-mêmes le nom de Zimba ou Dzimba, un vocable évidemment forgé pour les besoins de la cause. Nous découvrirons bientôt le sens du nom Hungwe.

Selon notre mythe, le chef étranger qui apporta le feu à des « gens d'eau », est l'ancêtre des rois karanga. Le premier acte rituel du souverain investi consistait à ordonner l'extinction de tous les foyers dans le pays. Le roi produisait alors le feu, en présence de sa première épouse[2]. Les chroniques anciennes nous montrent le roi du Monomotapa procédant au rite de renouvellement du feu chaque année[3].

Frobenius rapporte une autre tradition karanga que l'on mettra en relation avec le récit précédent. Il existait jadis dans la plaine de Zimbabwe un lac *(dzivoa)*, où vivait un génie serpent. Les filles du roi étaient censées devoir s'accoupler avec lui, sous peine de voir disparaître cette mare sacrée, et, avec elle, la pluie. Ces princesses disposaient d'une totale liberté sexuelle ; en s'unissant au plus grand nombre d'hommes possible, elles favorisaient la persistance de l'humidité. Frobenius résume leur statut rituel dans une formule admirable : « leur vagin ne doit jamais être sec[4] ». On comprend que ces princesses voluptueuses appartiennent par essence au génie des eaux. Tout porte à croire que celui-ci n'est autre que le Madzivoa du récit précédent, le chef primordial qui perdit mystérieusement le feu. Les anciens Karanga continuaient donc à rendre un culte à ce génie autochtone, tout en affirmant qu'il était devenu le serviteur du roi, maître du feu. Si le premier *mambo* était son gendre, ses successeurs devaient lui donner ses filles

1. *Idem*, p. 194.
2. *Idem.*
3. Schebesta, 1926, p. 495.
4. Frobenius, 1973, p. 208.

et nous nous trouvons en quelque sorte devant une dette perpétuelle.

Une source ethnographique indépendante, plus récente, valide notre interprétation. Selon Gelfand, les Korekore, rendent un culte à Dzivaguru (Grande Mare), dont le nom même évoque le Madzivoa du récit précédent. Il est considéré comme un très important génie de la pluie[1].

Dzivaguru aurait vécu jadis sur terre. Il fut vaincu par un adversaire qui découvrit le secret qui le rendait invisible, après avoir pris son fils en otage. Il suffisait de savoir que Dzivaguru ne supporte pas la vue de la couleur rouge. Pourquoi ? Gelfand ne fournit aucune explication, mais les Venda associent cette couleur au sang menstruel et au feu, par opposition au blanc qui connote l'eau et la semence masculine (voir chap. x). Comme le Madzivoa du mythe recueilli par Frobenius (M 52), Dzivaguru est un roi de la montagne. Acculé par son adversaire, il se retire en un lieu élevé. Là-haut se trouve un lac, où il finira par disparaître. Dzivaguru est vaincu par un nouveau venu, comme Madzivoa. Son rival n'est autre, cette fois, qu'un puissant génie portant le nom de Nyanhehwe. En tout état de cause, les Korekore invoquent Dzivaguru en dernier ressort, lorsque la pluie ne tombe pas.

Pour éclairer cette variante de M 52, il faut dire un mot de la religion shona actuelle. Nyanhehwe n'est que l'un des nombreux génies tribaux ou régionaux *(mhondoro)* qui provoquent la transe d'un médium attitré pour communiquer avec les hommes. Dans chaque district, un génie tutélaire occupe la première place dans le panthéon diversifié des esprits de la possession. Tout indique que cette religion, aujourd'hui dominante à travers le pays shona, a supplanté l'ancien culte du génie primordial de l'eau, Dzivaguru ou Madzivoa. Le premier est toujours l'esprit tutélaire principal du District de Mukorekore[2], et, à Dotito, où l'on a conservé le souvenir de sa disparition dans le lac, il est plus puissant que son rival Nyanhehwe : celui-ci est obligé de recourir à lui en cas de difficulté

1. Gelfand, 1962, pp. 8-9 et 25-28.
2. Gelfand, 1959, p. 18.

extrême[1]. Dzivaguru occupe une position exceptionnelle dans cette religion, dominée aujourd'hui par le rituel de la possession : à Dotito il est le seul esprit à ne pas avoir de médium[2].

On conclura que Dzivaguru et Madzivoa ne sont que des variantes locales d'un même génie des eaux archaïque. Le second s'efface devant un héros qui apporte le feu et fonde la royauté, le premier disparaît lorsque surgit un homme qui arbore devant lui des parures rouges. La version Frobenius rend compte de la fondation de Zimbabwe, dont les lieux sacrés étaient situés sur une acropole, et dont les rois, maîtres du feu, doivent donner leurs filles au génie de la mare. La version Gelfand explique la défaite et la disparition de celui-ci sans alliance matrimoniale ni contrepartie. Mais une autre version du mythe d'origine explique que le premier roi paya de sa vie l'alliance avec le génie serpent qui lui octroya le pouvoir de contrôler la pluie. Cette fois le héros surgit lui-même du fond des eaux primordiales créées par Mwari, l'Être suprême. Il n'est autre que lune. Il existe deux variantes de ce récit. La première (M 53) décrit l'aventure héroïque d'un garçon dont le front était marqué par un signe lunaire. Arrivé dans un pays où régnait la sécheresse, il voulut épouser la fille du roi. Mais celui-ci avait décidé qu'il la donnerait à l'homme qui réussirait à faire revenir la pluie. Le héros se rendit alors dans une caverne où vivait le génie serpent. Il l'invita à se glisser le long de son corps jusqu'au front. Le génie accepta et la pluie tomba pendant cinq jours et cinq nuits. Le héros épousa la fille du roi et ne tarda pas à lui succéder. Plus tard il prit une seconde épouse : mais celle-ci le quitta pour aller vivre avec le serpent. Un jour le roi-lune voulut lui reprendre son épouse. Au moment où il s'approcha d'elle, le serpent s'élança de sous la couche et le mordit. Le roi tomba gravement malade. L'épouse décida de le rejoindre. Elle se coucha à ses côtés et mourut en même temps que lui[3]. La seconde variante, plus riche, précise le code cosmogonique du mythe.

1. Gelfand, 1962, p. 23.
2. *Idem.*
3. Frobenius, 1952, pp. 224-227 ; 1973, pp. 215-217.

M 54 : LE ROI LUNE ET LE SERPENT (KARANGA[1]).

Le premier homme créé par Mwari vécut d'abord au fond de l'eau. Il s'appelait Lune (Mwetsi). Il voulut vivre sur la terre, alors sèche et aride, malgré les avertissements du créateur. Il n'y avait ni herbes, ni buissons, ni arbres. Lune se mit à se lamenter et Mwari lui octroya une épouse, Étoile du matin. Celle-ci lui indiqua le moyen de faire du feu. Ils se couchèrent de part et d'autre de la flamme. La nuit venue, Lune trempa son doigt dans une corne contenant de l'huile et il oignit le corps d'Étoile du matin. Le ventre de la femme enfla et le lendemain matin elle accoucha des herbes, des buissons et des arbres qui se répandirent sur la terre. Les arbres grandirent jusqu'à ce que leurs cimes touchassent le ciel. Alors il se mit à pleuvoir. Le couple vécut dans l'abondance. Lune construisit une maison, fabriqua des houes et cultiva la terre. Mais au bout de deux ans, Mwari vint rechercher Étoile du matin et la remit dans la mare. Lune se lamenta durant huit jours et Mwari lui octroya une autre épouse, Étoile du soir, tout en lui prédisant qu'il courait à sa perte. La nuit venue Lune se coucha, selon son habitude, de l'autre côté du feu. Mais Étoile du soir lui ordonna de rejoindre sa couche. Elle insista aussi pour qu'il frotte son ventre et le sien avec l'huile. Ils s'accouplèrent. A l'aube, Étoile du soir accoucha de poules, de moutons et de chèvres. Le lendemain, ce furent des bœufs et des antilopes qui vinrent au monde. Le quatrième jour apparurent des garçons et des filles. Nés le matin, les garçons étaient devenus des adultes le soir. Le soir du quatrième jour survint un violent orage. Étoile du soir avertit son mari qu'il était en danger de mort. Il s'accoupla néanmoins avec elle et quand le jour se leva elle accoucha de lions, de léopards, de serpents et de scorpions. Le soir du cinquième jour, Étoile du soir refusa de coucher avec son mari ; elle lui proposa de s'accoupler avec ses filles, devenues nubiles. Celles-ci accouchèrent d'enfants qui, nés le matin, étaient adultes le soir. Lune devint le roi (mambo) d'un peuple nombreux.

Mais Étoile du soir s'accoupla avec le serpent et demeura auprès de lui. Elle devint stérile. Lune voulut la reprendre, mais elle refusa de se laisser approcher. Au moment où il s'allongeait sur la couche, le serpent apparut

1. Frobenius, 1952, pp. 227-229 ; 1973, pp. 217-221.

et le mordit. Lune tomba malade. La pluie cessa de tomber, les eaux tarirent, la mort s'installa parmi les hommes. Les enfants de Lune étranglèrent leur père et l'ensevelirent avec Étoile du soir. Ils choisirent un autre roi. Comme Étoile du matin, Étoile du soir avait vécu deux ans auprès de Lune.

Dans la version précédente, le roi lune acquiert son pouvoir sur la pluie grâce à un rapprochement quasi charnel avec le serpent. Cette fois Étoile du matin se pose en médiatrice entre le ciel et la terre : les arbres qu'elle enfante provoquent la chute de la pluie. Le serpent au contraire se pose en rival sexuel de Lune, après s'être approprié Étoile du soir. Il met fin à la fécondité d'abord, à la pluie ensuite. Le leçon est claire : la caresse du serpent garantit la pluie, sa morsure provoque la sécheresse. Rassemblons les éléments de ces deux histoires qui n'en font qu'une. Lorsque le serpent s'approche de Lune, il l'habilite en quelque sorte à être son représentant parmi les hommes. L'union de Lune et d'Étoile du matin couvre la terre d'un tissu végétal. Son mariage ultérieur avec Étoile du soir la peuple d'êtres animés, animaux et hommes. Souverain sacré, Lune pratique l'inceste avec ses filles selon un schéma qui nous est familier. La situation se renverse lorsque le serpent enlève Étoile du soir. La génitrice primordiale perd brusquement sa fécondité extraordinaire. Tentant de récupérer son épouse, Lune provoque la colère du serpent et la disparition des eaux. La morsure signe son arrêt de mort.

Le mythe est une illustration exemplaire de la fonction magico-religieuse de la royauté sacrée, placée sous le signe de la lune. Le roi affaibli perd son pouvoir sur la nature et se voit condamné à une fin prématurée. Nous savons que les souverains du Monomotapa étaient mis à mort lorsqu'ils présentaient le moindre défaut physique, s'ils tombaient malades ou devenaient impuissants[1]. Leurs affinités avec la lune transparaît dans le rituel suivant : à chaque réapparition de l'astre, le roi se voyait contraint de simuler un combat contre des ennemis invisibles, en présence des grands du royaume ;

1. Schebesta, 1926, p. 498.

à cette occasion, il dispersait de la nourriture au sol, que les vassaux devaient recueillir[1].

Mais Frobenius a constitué un extraordinaire dossier ethnographique, qui permet de mieux comprendre les liens symboliques qui existent entre M 54 et l'idéologie de la royauté sacrée. Il recueillit notamment cette tradition orale auprès d'un homme qui se prétendait descendant des prêtres de l'ancienne dynastie de Zimbabwe. En tout état de cause, il est clair que les rois karanga pratiquaient un culte vénusien.

Les princesses, filles du roi, se divisaient en deux groupes. Les premières, au vagin perpétuellement humide, jouissaient d'une totale liberté sexuelle et étaient censées s'accoupler avec le serpent de la mare. Mais les filles du second groupe devaient au contraire demeurer chastes. Gardiennes du feu royal, elles exécutaient un rituel, marqué par des danses et des chants, lorsque l'étoile du matin apparaissait[2]. C'est parmi les princesses au vagin humide que l'on choisissait les victimes humaines sacrifiées pour obtenir la pluie[3]. Selon une information recueillie à la fin du siècle dernier par Harry Posselt, les Karanga mettaient leur roi à mort tous les quatre ans[4]. Il est remarquable que cette période correspond rigoureusement au cycle de vie concédé au roi Lune dans M 54 : celui-ci vit deux ans avec Étoile du matin, puis deux ans avec Étoile du soir avant de périr. Les Barwe affirment qu'ils pratiquaient le régicide après deux ans[5]. C'est peut-être pour échapper à cette loi que les rois du Monomotapa procédaient chaque année à la cérémonie de régénération des feux du royaume[6]. En tout cas les informateurs traditionalistes de Frobenius affirment que les Hungwe, fondateurs présumés de Zimbabwe, pas plus que les Manyika ne toléraient que les chefs règnent plus de cinq ans[7]. Wieschhoff a récolté dans la

1. *Idem*, p. 496 ; Theal, 1899, p. 360.
2. Frobenius, 1973, p. 209.
3. *Idem*.
4. *Idem*, p. 211.
5. *Idem*, p. 212.
6. Schebesta, 1926, p. 495.
7. Frobenius, 1973, p. 211.

famille royale des Barwe, au Mozambique, une information qui confirme et éclaire celle que Frobenius a recueillie dans la même population : jadis le roi était mis à mort après deux ans de règne ; cet événement avait lieu après qu'il eut procédé à la consécration de la récolte, juste avant les semailles, à l'époque où ni la lune ni Vénus n'étaient visibles. Wieschhoff ajoute que la première épouse participait à ce meurtre et que Vénus était « significativement » appelée « la plus jeune épouse du roi[1] ». Les habitants du district de Enkeldoorn affirment que c'est précisément la plus jeune épouse qui livrait son mari aux mains du prétendant ; elle devenait alors l'épouse principale du successeur, choisi au sein de la famille royale[2]. Mais chez les Manyika, la femme qui prenait l'initiative du meurtre était chassée du village, elle était appelée « l'épouse traîtresse[3] ».

Toutes ces traditions doivent être mises en relation avec M 54 et le cycle vénusien. L'épouse traîtresse est évidemment Étoile du soir, qui abandonne lune pour rejoindre le serpent. A titre provisoire, nous suggérons l'interprétation suivante. Ou bien deux épouses rituelles distinctes jouent les rôles d'Étoile du matin et d'Étoile du soir auprès du souverain. Ou bien la plus jeune épouse du roi, assimilée à Étoile du soir, assume après la mort de son mari le rôle d'Étoile du matin auprès de son successeur. Il existait apparemment de grandes variations locales autour de ce schéma, visiblement conforme à M 54. Les chroniques portugaises des XVIe et XVIIe siècles relatives à l'empire du Monomotapa suggèrent que les souverains y bénéficiaient d'un sursis : ils conservaient le pouvoir aussi longtemps qu'ils ne présentaient aucun défaut physique ou ne manifestaient aucun signe d'impuissance[4].

Ces chroniques ne laissent guère entrevoir le rôle rituel des épouses du roi du Monomotapa. Elles signalent cependant que celles-ci

1. Wieschhoff, 1941, p. 97 ; Frobenius, 1971, p. 212.
2. Wieschhoff, 1941, p. 96.
3. *Idem*, p. 97.
4. *Idem*, p. 96 ; Schebesta, 1926, p. 498.

étaient généralement des sœurs ou des proches parentes. Parmi les neuf épouses officielles, les trois premières dans l'ordre hiérarchique portaient respectivement le titre de *Mazarira, Nahanda* et *Nabuiza*[1]. Nous avons vu que le souvenir de la *Nabuiza* (l'épouse principale) était toujours vivace dans la tradition orale karanga du temps de Frobenius ; elle y apparaît sous le nom de *Mwuiza*. Sœur du roi, elle vivait incestueusement avec lui, au titre de maîtresse officielle, alors qu'il n'était que l'héritier présomptif. Lorsque celui-ci accédait au pouvoir, elle avait le privilège d'allumer le feu rituel nouveau, dont elle devenait la gardienne. C'est alors qu'elle devenait l'épouse principale du souverain avec le titre de *Mwuiza*[2].

Il est clair que la *Mwuiza* (ou *Nabuiza*) représente Étoile du matin auprès de son frère. N'est-ce pas cette première épouse du roi-lune, mère de la végétation, qui lui apporta le feu dans M 54 ? La *Mwuiza* fait jaillir le feu sacré qui s'éteindra après la mort (le meurtre) du roi. Ce feu sera l'objet de la sollicitude des princesses « sèches », sous le signe de l'étoile du matin (voir p. 318). On se demandera dès lors qui représente Étoile du soir auprès du souverain. Il faut chercher la réponse dans le dédoublement du corps rituel des princesses. Un second groupe s'adonne frénétiquement à la volupté afin que leur vagin soit toujours humide ; elles appartiennent par excellence au serpent, maître de la mare. Elles occupent bien la position symbolique d'Étoile du soir. La royauté karanga se définit donc par l'opposition et la complémentarité du feu et de l'eau. Entre le roi lune et le génie aquatique terrestre, Vénus constitue un terme médiateur, sous le double aspect de l'étoile du matin et de l'étoile du soir. Sœur incestueuse du roi, la *Mwuiza* lui appartient entièrement, comme Étoile du matin dans M 54. Celle-ci apparaît sur une terre vide, dépourvue de végétation, sans vie. Elle apporte les bâtons qui produisent le feu. Elle en montre le fonctionnement à son mari qui l'assiste. Mais ils dorment chastement de part et d'autre de la flamme. Lune ne s'accouple pas, à vrai dire, avec Étoile du matin : il trempe son doigt dans une corne contenant de

1. Schebesta, 1926, p. 491.
2. Frobenius, 1973, p. 196.

l'huile et oint le corps de sa compagne, qui devient enceinte du règne végétal[1]. On se souviendra que selon M 52, le feu était jadis contenu dans une corne d'huile[2]. La conjonction de Lune et d'Étoile du matin, dont le sexe est lubrifié par une onction d'huile (c'est-à-dire sans faire appel à l'eau) s'explique évidemment par le fait qu'elle est une princesse du feu, comme la *Mwuiza*, comme ces vierges « sèches », filles de roi, gardiennes attitrées du feu que la *Mwuiza* produit pour le roi ; elles sont directement en relation avec l'étoile du matin, dont elles saluent l'apparition par une danse. Au sein des « princesses du feu », représentantes de Vénus, il existe donc une opposition forte entre des chorybantes chastes, et la *Mwuiza* qui livre le feu au roi après s'être donnée à lui pour entretenir le couvert végétal. Si, dans le mythe, l'huile remplace le sperme, c'est que Étoile du matin, maîtresse du feu, risque véritablement de s'éteindre au contact de l'eau. On comprend mieux que Étoile du soir, sa coépouse devienne brusquement stérile lorsqu'elle s'unit au serpent, maître de l'eau. Comme Étoile du matin elle avait pris soin de faire oindre son sexe d'huile avant de s'accoupler avec Lune.

M 54 est un mythe véritablement frazerien qui explique la nécessité de mettre rituellement à mort le roi maître de la végétation, lorsque celle-ci dépérit. Le renouvellement des saisons se trouve ici mystérieusement en rapport avec le cycle vénusien. Des informations concordantes de Frobenius et Wieschhoff, nous croyons comprendre que ce grand changement, marqué par la production d'un feu nouveau, avait lieu (tous les deux ou tous les quatre ans) lors de l'apparition de l'étoile du matin après la nouvelle lune.

Dans cette cosmogonie, le serpent est le *deus ex machina*. Responsable de la pluie, qu'il livre au héros-lune (M 53), il provoque finalement une sécheresse (M 54). Il apparaît ainsi comme le véritable souverain de l'univers. A ce titre, on doit le considérer comme le rigoureux équivalent du python, créateur du monde dans la cosmogonie venda. On évoquera ici la thématique de M 4 et M 4 *bis*, où le python vit avec deux épouses. Celles-ci

1. Frobenius, 1973, p. 218.
2. *Idem*, p. 212.

correspondent rigoureusement à Étoile du matin et à Étoile du soir, on va le voir. La première épouse a seule accès auprès de son mari durant la journée et elle lui sert le repas du matin. La seconde lui sert le repas du soir et ne s'approche de lui que la nuit ; les étreintes du python, dont elle ignore la véritable nature, la mouille. Il lui est interdit d'aller chercher une boîte à tabac (M 4 *bis*) ou de voir son mari fumer la pipe (M 4). Surpris par elle dans cette activité diurne (et associée au feu), Python s'enfonce dans un lac ; les rivières s'assèchent, la pluie cesse de tomber.

Le mythe venda comme le mythe karanga rendent une « femme de nuit » (Étoile du soir) responsable de la sécheresse. Un sacrifice humain dénoue la crise. Cette seconde épouse, responsable d'une rupture d'interdit, rejoint son mari Python dans l'eau (M 4) ; ou bien, coupable d'un adultère avec le serpent, la seconde épouse du roi Lune rejoint son mari dans la mort (M 54). Si le mythe venda fait disparaître le python, génie des eaux, et M 54 le roi lune, on observera que celui-ci est lui-même une créature d'origine aquatique.

Mais pourquoi Lune n'apparaît-il plus sur la scène mythique venda, où les deux épouses appartiennent entièrement au serpent ? Cette transformation est congrue à un changement spectaculaire dans la nature même de la royauté. Le mythe d'origine venda affirme (M 51) que le premier souverain fut Soleil, époux d'une reine lune ; ils étaient frère et sœur jumeaux. Les chefs sacrés se prétendent descendants de Raluvhumba, le maître du feu céleste. La tradition karanga du renouvellement du feu à chaque nouveau règne subsiste, mais toute trace de sa nature vénusienne a disparu[1]. En outre le roi venda, contrairement aux rois karanga, bénéficie d'une extrême longévité. Nous avons montré à la fin du chapitre précédent comment l'institution monarchique venda procède d'une transformation radicale de la royauté karanga.

Tout se passe comme si les rois venda s'étaient emparés du feu céleste, que leurs homologues karanga doivent à une épouse incestueuse rituelle, et qu'ils ne détiennent qu'un temps bref. On a vu

1. Stayt, 1968, p. 207.

que de nombreuses traditions font intervenir une autre épouse dans le meurtre rituel du souverain (voir pp. 318-319). Or une croyance populaire karanga transpose l'idéologie officielle en attribuant la mort de Lune à son épouse principale : Soleil. Celle-ci était dévorée de jalousie parce que son mari lui préférait la seconde épouse, Vénus. L'éclat de ce dangereux Soleil féminin fait dépérir Lune ; Vénus, la bonne épouse, accompagne son mari dans la mort[1]. Dans ce récit la première épouse de Lune nous est présentée comme une femme trop brûlante, alors que dans le mythe fondateur de la royauté Étoile du matin apporte au roi lune un feu modéré, bienfaisant, mais destiné à être éteint après une brève période.

Sans être exactement identifiés au soleil, les rois venda, à qui une très longue vie est promise (au prix de la stérilité) maîtrisent ce dangereux principe de mort. Les Venda pensent en effet que le soleil risque de brûler la terre s'il s'en approchait trop. L'astre du jour est contrôlé par Raluvhumba, dont les manifestations ignées (grande flamme, foudre) sont elles-mêmes redoutables. Le roi est en quelque sorte son représentant. Il est « la lumière du monde » ; son siège est « le grand oiseau », le bâton qui sert à remuer sa bouillie est un « allume-feu ». Il est aussi appelé « le dieu du ciel et de la terre[2] ». Cette dernière métaphore laisse entendre que le roi est aussi le représentant du génie des eaux terrestres. En effet l'eau dont il se sert est désignée par l'expression métonymique « la mare[3] », le domaine par excellence du Python. Au moment de son intronisation, le chef organise la danse *tshikona*, la chorégraphie rituelle du génie python[4]. Celle-ci est aussi exécutée chaque année, la nuit, durant les rites de prémices. C'est la *Makhadzi*, la Tante paternelle, la contrepartie féminine du roi qui dirige la cérémonie[5]. Nous savons que c'est précisément après avoir célébré le rite des

1. Frobenius, 1973, p. 214.
2. Stayt, 1968, pp. 202-203.
3. *Idem*, p. 202.
4. *Idem*, p. 207.
5. *Idem*, pp. 254-255.

prémices, que le roi des Barwe se trouvait en danger de mort, tous les deux ans (voir p. 319).

Poursuivons le rapprochement des cosmogonies venda et karanga et tentons d'élucider les figures complémentaires de Raluvhumba et du Python. L'équivalent du génie céleste venda est Mwari chez les Karanga méridionaux. On ne peut douter que Mwari est étroitement associé au serpent, génie des eaux, car ce « Possesseur du Ciel » est aussi appelé « Grande Mare » (Dzivaguru)[1]. C'est plus précisément lorsque l'orage éclate après une sécheresse qu'on lui attribue ce titre. Il est parfois considéré comme androgyne. Mais nous avons vu que Dzivaguru désigne chez les Korekore (Karanga septentrionaux) un grand génie de la pluie qui aurait jadis vécu sur terre. Nous allons reprendre l'analyse de sa légende et montrer qu'il peut être rapproché du Python venda, démiurge primordial.

M 55 : LA LÉGENDE DE DZIVAGURU (KOREKORE[2]).

Dzivaguru était un homme riche possédant beaucoup de bétail. Il vivait dans une région dont le chef, Nyanhehwe, était pauvre. Ce dernier décida de s'emparer de ses richesses. Il captura le fils de Dzivaguru au moment où celui-ci s'apprêtait à prendre son bain en un lieu secret. Il le força à révéler le secret qui rendait son père invisible. Nyanhehwe s'orna de parures rouges. Il aperçut enfin le village de son rival au pied d'une montagne. Mais Dzivaguru se réfugia au sommet. Il plongea la terre dans les ténèbres. Nyanhehwe força alors le fils de Dzivaguru à révéler, sous la menace, le moyen magique de faire revenir le soleil. Nyanhehwe construisit successivement deux pièges, où il captura vivants deux oiseaux. Peu après l'on entendit le chant du coq. Le soleil réapparut et l'on put voir Dzivaguru debout au sommet de la montagne. Il lança ses dernières paroles : ceux qui pratiqueront l'inceste périront par le feu. Il avertit aussi les hommes qu'il n'enverrait la pluie qu'après avoir reçu l'offrande d'un tissu blanc et noir, déposé dans l'eau ; en outre il n'accepterait que le sacrifice du mouton. Il disparut alors avec les siens dans la mare qui se trouvait au sommet de la montagne.

1. Daneel, 1970, p. 16.
2. Gelfand, 1962, pp. 25-28.

Nous avons affaire ici à un mythe considérable. Dzivaguru possède tous les attributs de Mwari en personne et l'on ne s'étonnera plus de voir les Karanga méridionaux attribuer son nom à l'Etre suprême.

Le héros disparaît dans une espèce d'apothéose, où il se révèle être le maître de l'eau et du feu. Non seulement il menace du feu ceux qui enfreindraient la prohibition de l'inceste, mais encore il s'empare du soleil. Il disparaît entre ciel et terre, au sommet d'une montagne et les oiseaux sont ses instruments. On n'hésitera pas à mettre ce mythe en relation avec un rite qui se pratiquait à Zimbabwe, au dire des informateurs d'Abraham[1]. Chaque année, le médium principal, qui résidait dans l'enclos oriental de l'Acropole, communiquait directement avec Mwari par l'intermédiaire d'un oiseau, qui était le messager de celui-ci (Shiri ya Mwari), et dont il devait interpréter les cris. Cet oiseau était l'aigle pêcheur (Hungwe) ; il était aussi appelé « l'oiseau au brillant plumage » (Shirichena). Il est étonnant de constater que Hungwe est précisément le nom qui désigne le peuple fondateur de Zimbabwe dans M 52 : ces nouveaux venus apportent le feu à Madzivoa, c'est-à-dire au génie de l'eau.

Thomas Huffman vient de réunir un dossier impressionnant montrant que les aigles et les serpents sont les médiateurs par excellence entre les hommes et le monde des esprits dans la civilisation karanga[2]. Cet archéologue, soucieux de déchiffrer les structures symboliques qui présidèrent à la construction de Zimbabwe, n'hésite pas à interpréter les célèbres oiseaux de pierre découverts dans ce site comme autant de représentations des rois successifs sous la forme de l'aigle ; certaines figures ajoutent des traits humains à la figuration de l'oiseau. Huffman observe aussi que les Shona associent parfois l'aigle pêcheur à la foudre. Tout porte à croire que le culte de Mwari, introduit par une dynastie roswi récente, s'est superposé à Zimbabwe à d'anciens rituels dont M 52 et M 55 nous livrent la clé.

1. Abraham, 1966, p. 35 ; cité par Daneel, 1970, p. 24.
2. Huffman, 1981.

Dès lors les correspondances entre les cosmogonies karanga et venda deviennent de plus en plus précises. D'une part un aigle *(luvhumba)* est connoté dans le nom même qui désigne le démiurge Raluvhumba ; il est le messager de ce maître du feu et de la foudre. D'autre part les eaux appartiennent à un génie python primordial, vomisseur du monde. Celui-ci mérite d'être comparé au serpent gardien de la mare sacrée de Zimbabwe.

Le mythe de Dzivaguru (M 55) constitue une étape décisive dans cette démonstration. Ce maître du soleil, que l'on peut rappeler en piégeant des oiseaux, disparaît dans un lac situé au sommet d'une montagne, entre ciel et terre (comme l'Acropole de Zimbabwe). Selon le mythe venda (M 51) le python primordial a commencé par vomir le soleil, la lune et les autres corps célestes avant de disparaître dans les eaux, comme Dzivaguru. La montagne est toujours, aux yeux des Karanga, le lieu où séjourne un esprit python associé à la pluie (voir p. 311). Compte tenu de l'ensemble de ces données, l'on ne doutera pas que M 55 transforme un très ancien mythe karanga, où le génie des eaux est aussi le « possesseur du ciel ». Tel est bien le titre que les Karanga méridionaux donnent aujourd'hui à l'Etre suprême Mwari, qu'ils appellent encore Dzivaguru (Grande Mare).

Mais il faut rendre compte de l'instauration du dualisme cosmique à partir de cette figure primordiale unique, dont seuls les Venda ont conservé le souvenir précis. Le mythe karanga (M 52) est parfaitement clair. Le génie de l'eau (Madzivoa) possédait le feu, il l'a perdu. Ce sont de nouveaux venus, les Hungwe, qui le lui apportent. On vient de voir que le nom qui désigne ces fondateurs présumés de la dynastie de Zimbabwe signifie « l'aigle » et que cet oiseau foudre est le messager du génie céleste Mwari. L'hypothèse de Huffman selon laquelle les oiseaux de pierre de Zimbabwe représenteraient les souverains de Zimbabwe se trouve donc validée. Pour des raisons mystérieuses, leurs successeurs sont des rois lunaires, détenteurs d'un feu vénusien. C'est ce feu que chaque nouveau souverain fait jaillir lors de l'intronisation. En tout état de cause, les rois karanga doivent composer avec la puissance

du génie des eaux que leurs ancêtres sont censés avoir subjugué.

Le mythe korekore (M 55) nous présente cet affrontement sous une autre forme. Cette fois c'est un génie arborant la couleur du feu (le rouge) qui contraint le démiurge aquatique primordial à se réfugier au sommet d'une montagne et à disparaître dans les eaux. Cette variante du mythe d'origine obéit à la pression de l'histoire. Dans l'ensemble du monde shona, des génies locaux de la possession perturbent l'ancien schéma cosmologique. Dans le district de Dotito, où Gelfand a récolté le mythe que nous commentons, le rival du génie de l'eau n'est lui-même qu'un des nombreux esprits tribaux introduits par de nouveaux venus. On ne peut douter cependant que le héros vaincu de cette pseudo-histoire (Dzivaguru) ne soit identique à l'esprit de l'eau (Madzivoa), subjugué par le chef des Hungwe, gens de l'aigle, dans la légende fondatrice de Zimbabwe (M 52). L'on vérifie une fois de plus que les légendes « historiques » ont peu de chose à voir avec les événements, même si ceux-ci en bousculent la texture.

*

Reprenons l'analyse de M 52, qui passe pour le mythe de fondation de Zimbabwe. Nous y assistons à la réunion de l'eau et du feu. Madzivoa est le génie de l'eau ; le nouveau venu, chef des « aigles », apporte le feu. Loin de disparaître comme dans M 55, le premier conclut une alliance avec le second : il lui donne sa fille. Madzivoa, à vrai dire, connaissait jadis le feu qu'il conservait, à l'abri de l'eau, dans une corne bouchée contenant de l'huile. Mais le chef des aigles apporte un feu nouveau, d'origine céleste cette fois. Les mystérieux Hungwe (aigles) renforcent leur pouvoir magique en fumant la pipe[1]. La fumée, sans doute, contribue à établir une médiation entre le ciel et la terre. Mais Frobenius observe que cette pipe, que les Hungwe fument avec tant d'ardeur, se compose d'une corne contenant de l'eau[2]. Fumer de cette façon, c'est donc bien

1. Frobenius, 1973, p. 192.
2. *Idem.*

assurer la synthèse de l'eau et du feu. La mention de la pipe dans ces récits, comme celle de la flamme qui brûle dans l'huile, sont peut-être le résultat de contacts indirects avec les Arabes de la côte. Tout porte à croire, cependant, que ces éléments ne font que réaménager un très ancien symbolisme bantou.

Il est surprenant de découvrir que le génie python est aussi, dans le mythe venda, un fumeur de pipe. Il fume durant la journée, loin du regard de sa seconde épouse, qu'il inonde la nuit (M 4 *bis*). Il existe une opposition évidente entre ces deux caractéristiques, associées respectivement au feu et à l'eau. Le python appartient fondamentalement au monde aquatique ; c'est pourquoi une variante de M 4, censurant véritablement l'usage de la pipe, affirme que durant la journée le python se contente... d'attraper des mouches. Mais ce python fumeur de pipe est certainement analogue au génie aquatique Madzivoa qui détenait le feu en secret, dans l'huile. La correspondance entre le mythe venda et le mythe korekore est évidente : le héros disparaît dans l'eau après que son secret a été percé par la seconde épouse, dans un cas, par un adversaire qui découvre qu'il est allergique au rouge, couleur de feu, dans l'autre.

On ne peut guère douter que Dzivaguru, Madzivoa, le serpent de la mare sacrée de Zimbabwe, le génie python venda sont des figures équivalentes. Elles désignent un démiurge aquatique primordial qui partage plus tard le pouvoir avec un maître du feu. Aussi longtemps que le maître de la mare de Zimbabwe couchait avec les filles du roi, détenteur d'un feu vénusien, aussi longtemps que certaines princesses au sexe humide lui étaient régulièrement sacrifiées, le pacte était respecté. Mais, c'est un informateur de Frobenius qui l'affirme, la mare disparut lorsqu'un mauvais roi, Mutape, prit le pouvoir. Il mit fin à la mise à mort rituelle des rois et édicta de nouvelles lois. Alors le temple de Zimbabwe ne reposait plus que sur une terre sèche, il était voué à tomber en ruine[1].

La mystérieuse tour conique de Zimbabwe était un lieu sacré à coup sûr. Mais pour quel culte ? Un dernier mythe karanga jette peut-être quelques lueurs sur ce mystère archéologique.

1. Frobenius, 1973, p. 209.

M 56 : LA TOUR ET L'ÉTOILE DU MATIN (KARANGA[1]).

La sécheresse sévissait depuis un an. Les prêtres ordonnèrent le sacrifice d'une fille de roi nubile et vierge. Le roi la chercha en vain parmi les princesses. Les jeunes filles s'esclaffèrent : « Est-ce l'affaire des filles de roi de vivre (chastement) comme le font les autres ? » L'on chercha alors l'oiseau rare parmi les princesses non nubiles. On trouva la victime idéale. On construisit avec des pierres une hutte ronde autour d'une termitière, au sommet de laquelle un arbre avait poussé. On y amena la petite fille et on en scella l'entrée. On la nourrit pendant deux ans. Il fallut deux ans pour que ses seins se développent. Durant cette période, la pluie ne tomba pas, les rivières s'asséchèrent et il n'y eut point de récolte.

Les prêtres percèrent enfin une ouverture dans la muraille. Ils creusèrent un trou dans la termitière, entre les racines du grand arbre. Ils étranglèrent la jeune fille et l'enterrèrent dans cette fosse. Le peuple dansa autour du lieu du sacrifice. Alors l'arbre se développa à une vitesse extraordinaire durant trois jours. Le peuple ne cessa de danser. A l'aube du quatrième jour, le sommet de l'arbre avait rejoint le ciel, où l'étoile du matin apparut pour la première fois. Les branches faîtières envahirent le ciel. L'on cessa de voir la lune et les étoiles. Un grand vent se leva. Les feuilles de l'arbre se transformèrent en nuages. La pluie tomba durant trente jours.

Ce récit, tragique et merveilleux, est le mythe d'origine de l'étoile du matin, ou plutôt l'explication de son éternel retour. Dans M 54 elle nous est apparue sortant de l'eau, vivant chastement auprès de Lune et enfantant des arbres dont la cime atteint le ciel, provoquant la première pluie. Après deux ans, Mwari la rappelle dans l'eau d'où elle est issue. Dans M 56 une fille non pubère vit deux ans enfermée dans une tour, près d'une termitière où un arbuste a fleuri. Ces deux années de réclusion correspondent à une époque de sécheresse qui se termine par l'éclosion fantastique de l'arbre qui réunit le ciel et la terre, provoquant le retour de la pluie et l'apparition de l'étoile du matin. Les deux mythes se construisent

1. *Idem*, pp. 209-211.

sur une structure inverse. Au lieu de disparaître dans les eaux terrestres après avoir enfanté la végétation comme l'héroïne de M 54, la jeune fille vierge de M 56 est ensevelie dans la terre humide d'une termitière au moment où elle atteint la puberté. M 56 est manifestement l'écho de M 54 ; ce second mythe projette le premier dans l'époque historique, le temps des bâtisseurs de Zimbabwe. L'on se demandera évidemment si la mystérieuse tour conique du temple construit au pied de l'Acropole ne se réfère pas à cet extraordinaire récit. L'hypothèse la plus vraisemblable est que ce lieu sacré est une termitière close, destinée à unir la terre et le ciel, à régulariser le régime des pluies sous le signe de Vénus. En donnant à ce monument sans issue des proportions imposantes les constructeurs de Zimbabwe n'ont-ils pas voulu rappeler l'arbre de vie géant qui jaillit de la termitière après le sacrifice de celle qui allait provoquer l'apparition de l'étoile du matin ?

Nous reprendrons cette interrogation dans une perspective comparative au cours du prochain chapitre, car le mythe de la tour destinée à joindre le ciel et la terre circule à travers toute l'Afrique centrale. Concluons d'abord cet essai. Le python primordial venda, maître des eaux, appartient à la vieille civilisation karanga. Ce démiurge est complémentaire d'un génie contrôlant le feu qui est souvent présenté comme son adversaire. La religion contemporaine accorde la prééminence à un génie céleste (Raluvhumba ou Mwari) maître de la foudre. Mais chez les Venda comme chez les Karanga les traces de l'ancien dualisme sont nombreuses. En tout état de cause, le roi possesseur du feu doit faire allégeance au génie primordial des eaux. Des Karanga aux Venda une seule transformation majeure mérite d'être retenue : un roi lunaire, dont la vie même dépend de Vénus, s'affranchit de cette sujétion en se rattachant directement à un lointain ancêtre solaire dont la lune était la sœur jumelle (M 51).

CHAPITRE IX

Le python et l'arc-en-ciel

Reprenons l'analyse du mythe venda d'origine du monde (M 51) d'un point de vue comparatif. Nous venons de constater que le démiurge créateur python présentait de nombreux équivalents dans la civilisation karanga. Nous avons vu aussi que les formules initiatiques enseignées aux jeunes filles à la veille du mariage, associaient ce maître des eaux terrestres à un mystérieux poisson arc-en-ciel (voir p. 309). Sous cette double forme, il se trouve au centre des préoccupations rituelles des Venda.

Le culte du python est aussi l'un des éléments essentiels de la religion zulu, parallèlement au culte de la princesse arc-en-ciel, fille vierge du Seigneur du Ciel. Ensemble ces deux divinités, apparemment distinctes, assument la régulation des pluies. Doué d'un formidable pouvoir, le génie python habite les eaux. Il est « le plus frais de tous les animaux[1] ». *Cool* (froid), le python l'est aussi au sens métaphorique que la langue anglaise accorde à ce terme : il possède un tempérament égal et ses actions sont mesurées. L'on s'abstient de parler en présence du python, « comme lorsque le tonnerre gronde, car l'un et l'autre viennent du ciel[2] ». Cette opinion n'est pas partagée par tous les informateurs de Berglund ; l'un d'eux affirme que ce comportement n'est qu'une marque de respect face à un grand personnage. Seuls les membres du clan royal avaient le

1. Berglund, 1975, p. 60.
2. *Idem*, p. 61.

droit de tuer le python, mais encore devaient-ils éviter d'affronter son regard et de verser son sang sur le sol[1].

Les Zulu n'instaurent aucun lien entre le génie python et la princesse arc-en-ciel. Cependant celle-ci plonge dans les eaux terrestres, où vit celui-là. D'une manière générale, les serpents, réincarnation des ancêtres, sortent de l'eau, principe fécondant masculin, et pénètrent dans la matrice à la faveur de l'acte sexuel, pour façonner l'enfant[2]. Mais, par ailleurs, les femmes désireuses d'être fécondées se tiennent dans la lumière de l'arc-en-ciel[3]. Un informateur de Berglund clarifie la relation (évidente à ses yeux) entre l'eau terrestre et l'eau céleste : « D'où vient l'eau ? De la pluie, n'est-ce pas ? D'en haut. Est-ce que l'arc-en-ciel n'est pas la fille (du ciel), n'est-ce pas elle qui place l'arche dans la terre, dans les trous d'eau *(pools)*[4] ? » Néanmoins les deux sphères rituelles demeurent distinctes. En cas de sécheresse, les Zulu disposent d'une alternative : ou bien sacrifier un mouton noir en l'honneur du génie python (à la rencontre duquel s'avance un magicien spécialisé) ou bien capturer vivant un calao, représentant de la princesse arc-en-ciel, et noyer cet oiseau sans répandre son sang[5]. Le python et l'arc-en-ciel, donnés dans un rapport de complémentarité indécis, semblent s'ignorer.

On observera à ce propos que les Swazi, qui appartiennent au même groupe linguistique nguni que les Zulu, confient à la princesse céleste le soin d'inaugurer le rituel national des prémices, mais ne font aucune allusion au python. Il y a lieu de penser que le culte du python appartient en propre à la culture venda-karanga, la princesse arc-en-ciel à la culture nguni. On se souviendra ici que dans un mythe korekore (M 55), que nous avons considéré comme une expression « historique » de la cosmogénèse, le génie des eaux Dzivaguru (Grande Mare) édicte un principe sacrificiel absolu : il

1. *Idem*, p. 62.
2. *Idem*, p. 94.
3. *Idem*, p. 178.
4. *Idem*.
5. *Idem*, pp. 55 et 57.

n'acceptera que des offrandes noires et blanches et le seul animal qui pourra être immolé en son honneur est le mouton. Dans les croyances venda, il existe une relation étroite entre cet animal et le génie Python. Le lac Fundundzi, où il disparut, est habité par les ancêtres du clan Vhatavhatsinde, qui furent les premiers Karanga à pénétrer dans le pays venda ; des phénomènes étranges se déroulent en cet endroit sacré ; on y voit notamment des moutons appartenant à ces esprits paître dans l'eau[1]. Or c'est précisément un mouton noir (et non la chèvre ou le bœuf, objets des sacrifices domestiques) que les Zulu doivent offrir au génie aquatique python, lorsqu'ils souhaitent mettre fin à une sécheresse[2].

En tout état de cause, la rencontre du python et de la princesse céleste n'est pas fortuite en pays zulu puisque les Venda associent le premier à un poisson-nuage, figuré par l'arc-en-ciel, dont la représentation accompagne toujours celle du serpent lors des rites d'initiation des jeunes filles (voir p. 309). La princesse arc-en-ciel zulu, de son côté, est spécialement invoquée par les jeunes vierges avant la récolte et elle apporte la fécondité aux femmes mariées.

Cette remarque soulève un problème nouveau, de caractère historique autant que structural. Au cours de notre précédente enquête *(Le roi ivre)*, nous avons détecté l'existence en Afrique centrale d'un génie unique, à la fois python et arc-en-ciel. Dans le mythe fondateur luba (M 1), il porte le nom de Nkongolo et personnifie les eaux terrestres. Mais ce souverain autochtone, redoutable et redouté, est aussi responsable de la sécheresse. Après être entré en conflit avec son beau-frère, héros céleste associé à la pluie, il meurt finalement décapité par son neveu utérin, un héros-foudre, fils du précédent.

Nous retrouvions la même configuration symbolique chez les Yombe où le serpent arc-en-ciel Mbumba, génie aquatique, maître de la Terre, affronte le génie de la foudre, Nzazi, maître du Ciel ; il finit décapité sur l'ordre du génie de la pluie Phulu Bunzi, l'allié du précédent (M 3). Nous constations déjà alors que le mythe venda

1. Stayt, 1968, pp. 9 et 237.
2. Berglund, 1975, p. 55.

(M 4 et M 4 *bis*) et le mythe yombe attribuent au serpent aquatique des fonctions cosmogoniques inverses :

Yombe et Luba :	serpent arc-en-ciel = eau terrestre (ou eau céleste^{-1})
Venda :	python (mais non arc-en-ciel) = eau terrestre + eau céleste

Nous pouvons à présent faire un pas de plus. Nous savons qu'un poisson arc-en-ciel, assimilé à un serpent, accompagne le python dans la cosmogonie venda. Il s'agit d'une anguille ou d'un silure. Or dans le mythe yombe, Mbumba apparaît sous la forme d'un gros silure rouge au moment d'une partie de pêche. Il s'attaque aux femmes qui tentent de l'assommer. Il n'en est pas moins vrai que Mbumba préside aux rites d'initiation des jeunes filles et bien d'autres rites de passage. Il anime notamment un ensemble complexe de rites qui assurent « la paix et la fécondité des couples, la protection contre la mortalité infantile ou contre les bêtes sauvages[1] ». Dans les rites initiatiques kongo *(kimpasi)* le « puissant Mbumba » apparaît aussi comme redoutable : « Oh ! malédiction de Mbumba, que vas-tu faire ? Tuer[2]. » Sans entrer ici dans les détails d'une analyse que nous reprendrons au cours d'une prochaine étape, constatons que le serpent arc-en-ciel occupe dans la religion kongo-yombe une place centrale, mais quelque peu ambiguë : ce donneur de fécondité, qui protège les hommes contre les atteintes mortelles de la foudre, est aussi le représentant de la saison sèche ; il s'oppose à la venue des pluies. En revanche le python venda, et son double le poisson arc-en-ciel, qui président aux rites d'initiation des jeunes filles, garantissent à la fois la fécondité et le régime harmonieux des pluies. Notons toutefois que le mythe venda explique la sécheresse par la soudaine disparition du génie, qui appelle un sacrifice humain.

Ce que nous enregistrons ici, une fois de plus, c'est un processus

1. Doutreloux, 1967, p. 217.
2. Van Wing, 1938, p. 22.

de transformation. On ne peut guère douter que Mbumba et le python venda ne soient fondamentalement apparentés. Les Vili, qui appartiennent à la culture yombe-kongo, associent d'ailleurs Mbumba au python et à l'arc-en-ciel[1]. Le système religieux venda renverse la fonction cosmogonique de ce génie aquatique. La foudre n'en conserve pas moins un aspect dangereux dans la cosmogonie venda comme dans celle des Yombe. Son nom n'a guère varié : l'oiseau-foudre *ndadzi* de la première n'est qu'une altération phonétique de Nzazi, le maître du Ciel dans la seconde. Ndadzi comme Nzazi frappent mortellement les hommes[2].

Le système zulu présente les mêmes caractéristiques structurales que le système venda puisque la princesse arc-en-ciel et le python, son homologue terrestre, sont des donneurs de pluie et de fécondité. On n'échappe pas à la conclusion que les cosmogonies développées par les Bantous d'Afrique centrale et d'Afrique australe remontent à une source commune, en dépit de ces remaniements plus ou moins profonds. Nkongolo, le python arc-en-ciel luba, est passé radicalement du côté de la sécheresse et de la stérilité, alors que son homologue yombe conserve une partie au moins des propriétés bienfaisantes du python venda, démiurge primordial. Réunis chez les Luba, associés chez les Venda, le python et l'arc-en-ciel sont des figures distinctes mais complémentaires chez les Zulu.

Le contraste le plus frappant apparaît lorsque l'on compare Luba et Zulu. Non seulement la figure unique du python arc-en-ciel luba a éclaté chez les Zulu en une figure féminine céleste et une figure masculine terrestre, mais encore l'une et l'autre gouvernent la pluie et garantissent la fécondité. Ce bouleversement mythique s'accompagne d'une inversion des attitudes rituelles. Les Luba éloignent le python arc-en-ciel, principe de stérilité et de sécheresse, en faisant du vacarme, les Zulu passent en silence devant le python bienfaisant[3]. Les jeunes filles zulu rendent un culte à la princesse arc-en-ciel (Inkosazana), alors que les rapports des jeunes filles luba

1. Hagenbucher-Sacripanti, 1973, p. 113.
2. Stayt, 1968, p. 225.
3. Heusch, L. de, 1972, p. 73 ; Berglund, 1975, p. 61.

avec Nkongolo sont négatifs : elles doivent procéder à l'élongation des grandes lèvres pour que leur sexe ne soit pas semblable au « trou de Nkongolo » (allusion à la fosse où Nkongolo enterra vivante sa propre mère[1]).

De Nkongolo, l'arc-en-ciel luba, à Inkosazana, son homologue inverse dans la religion zulu, nous n'enregistrons pas moins de trois permutations. La première affecte le sexe, la seconde la fonction, la troisième la topologie.

Nkongolo (Luba)	*Inkosazana* (Zulu)
génie terrestre masculin	génie céleste féminin
sécheresse et stérilité	pluie et fécondité
fait jaillir l'arc-en-ciel de bas	dispense l'arc-en-ciel de haut
en haut pour « brûler » la pluie	en bas pour rafraîchir la terre

Des oppositions aussi radicales nous incitent à poser une nouvelle question. Existe-t-il d'autres génies arc-en-ciel féminins dans le monde bantou ? La réponse semble négative. Cependant nous avons repéré au cours du volume précédent une permutation féminine de Nkongolo[2]. Nous avons montré que la princesse Lueji, héroïne du mythe de fondation lunda (M 20), occupe la même position symbolique que le python arc-en-ciel, souverain autochtone dans le mythe de fondation luba (M 1). Mais, dans le code visuel, la figure de l'arc-en-ciel, en tant que principe de stérilité, s'est elle-même transformée : le mythe lunda y substitue un flot continu de sang menstruel. En effet la princesse souffre de ménorrhée et est définitivement stérile. Soucieuse de doter son mari d'une descendance qu'elle est incapable de lui donner, Lueji n'hésite pas à lui octroyer une seconde épouse. A cet égard, la princesse zulu, vierge farouche, mais source de fécondité pour les autres femmes, mérite d'être rapprochée de cette héroïne lunda, dont la relation avec l'arc-en-ciel s'est en quelque sorte occultée. Lueji descend d'un

1. Heusch, L. de, 1972, pp. 33-35.
2. *Idem,* chap. V.

serpent primordial, la princesse Inkosazana agit de concours avec le génie python.

Il va sans dire que nous n'entendons établir aucune relation historique directe entre les Zulu et les Lunda, alors que celle-ci est évidente entre les Lunda et les Luba. Nous constatons seulement que Lueji occupe une position intermédiaire dans le système changeant du python arc-en-ciel. La princesse chthonienne lunda se situe toujours du côté de la stérilité, comme Nkongolo, alors que la princesse céleste zulu est stérile, mais donneuse de fécondité. L'écart entre ces deux personnages mythiques féminins diminue si l'on songe que Lueji, dont le titre est perpétué à la cour, est l'objet d'une grande vénération parmi les Lunda et que la bienveillante vierge Inkosazana apparaît parfois bien redoutable. Si elle intervient auprès de son père céleste, maître de la foudre, pour obtenir la pluie, elle est aussi responsable d'un certain nombre de maux. Elle est associée aux épidémies et aux calamités naturelles qui viennent châtier les infractions à l'ordre sexuel. Il est remarquable que Mbumba, le python arc-en-ciel yombe, qui accorde la fécondité, châtie aussi durement les jeunes filles qui ne respectent pas les interdits sexuels[1]. Mbumba comme Inkosazana sont des gardiens de la moralité féminine.

Le bienveillant python présente de son côté un aspect inquiétant aux yeux des Zulu. Il tue ses victimes sans verser le sang, ce qui lui vaut un grand prestige ; mais il les avale d'un seul tenant, contrairement aux hommes qui découpent la viande, ce qui soulève la plus vive inquiétude[2]. Le mouton noir qui lui est offert en cas de sécheresse est le substitut d'une victime humaine[3]. Une information ancienne de Kidd, qui n'est pas confirmée par Berglund, affirme que l'arc-en-ciel est parfois considéré comme un serpent céleste qui menace la santé[4]. La princesse arc-en-ciel et son homologue terrestre le python ont les attributs contradictoires de la souveraineté.

1. Doutreloux, 1967, p. 217.
2. Heusch, L. de, 1982, chap. III.
3. *Idem*.
4. Kidd, 1904, p. 113.

Discussion sur le serpent lunda (Réponse à Jeffrey Hoover)

Dans une étude publiée en 1978, J. Jeffrey Hoover met en doute la légitimité du rapprochement que j'avais entrepris entre Nkongolo, le python arc-en-ciel luba, et Lueji, la princesse lunda atteinte de ménorrhée. Il me reproche d'abord la méthode mise en œuvre dans *Le roi ivre*. Il revendique les droits de regard (légitimes) de l'historien sur les traditions mythiques. Je les conteste d'autant moins que le présent ouvrage s'efforce de mettre en place des ensembles symboliques distincts au sein du monde bantou en assumant leur dimension historique, mais en utilisant précisément l'approche structuraliste qui provoque la vive réaction de mon critique. Celui-ci défend en quelque sorte une thèse isolationniste. Il semble contester que divers groupes, appartenant à la même aire géographique, puissent partager la même « civilisation intellectuelle ». Je lui accorderai volontiers que, dans bien des cas, la pauvreté des matériaux ethnographiques rend la comparaison aléatoire. On ne peut douter cependant que la civilisation lunda s'est imposée par la conquête à de très nombreux peuples, après s'être développée dans une aire voisine des Luba, au Shaba. J. Jeffrey Hoover estime néanmoins que les traditions mythiques relatives à l'origine de la royauté sacrée, propres aux Lunda et aux Luba, sont indépendantes l'une de l'autre. Cette opinion se fonde sur l'hypothèse fonctionnaliste traditionnelle que les mythes royaux lunda ne feraient qu'exprimer « la dynamisation de l'autorité centrale[1] ». Avec de tels présupposés, Dumézil n'aurait jamais pu progresser dans la connaissance du monde indo-européen.

Examinons les données précises du procès qu'il m'intente au nom des Lunda *(A Lunda Response to De Heusch)*. Je n'avais pas hésité à intégrer à mon analyse globale des traditions orales lunda disponibles un texte inédit, récolté dans une région périphérique par l'ad-

1. Hoover, 1978, p. 71.

ministrateur Roelandts. Cette source relie directement Lueji à un ancêtre cosmogonique, le serpent originel Tianza Ngombe ou Tshinawezi, maître de la terre et des eaux terrestres (M 26). Ce récit m'avait paru d'autant plus intéressant qu'une information récoltée par Crine-Mavar, à la cour même du roi lunda cette fois, précise que « l'intronisation doit faire participer le souverain de la nature du dieu-serpent chthonien Tshinawezi[1] ».

Ce mystérieux serpent (Chinawej), J. Jeffrey Hoover l'identifie comme un reptile inoffensif du genre Typhlos ; il est considéré comme « bon » contrairement aux autres espèces. Son nom même sert de terme d'adresse à Dieu. Mon contradicteur observe à ce propos que ce reptile n'est jamais mis en relation avec l'arc-en-ciel (Nkongal). Il précise encore que Tianza Ngombe (Iyaz a Ngomb) n'a rien à voir avec Chinawej. Il s'agit d'une espèce distincte, un serpent d'eau de couleur verte ; en tant que créature mythique, il est censé creuser des rivières et dévorer les hommes[2]. Le texte recueilli par Roelandts confond peut-être par erreur ces deux reptiles. Son intérêt n'en est pas moins considérable ; il présente le serpent originel, ancêtre de Lueji, comme « la mère de toutes choses » ; elle se partagea l'univers avec son mari Foudre, tout en se réservant *la terre et les rivières*. Serpent aquatique, le redoutable Iyaz a Ngomb constitue en quelque sorte la réplique redoutable du dieu-serpent chthonien, maître bienveillant du monde d'en bas.

Jeffrey Hoover souligne que Iyaz a Ngomb est une devise *(praise-name)* royale. Les perles de la couronne royale évoquent les dessins noirs qui ornent la tête de ce reptile[3]. L'auteur croit pouvoir en conclure que ce n'est pas Lueji qui est associée au « serpent esprit de la terre[4] ». Encore aurait-il fallu se demander pourquoi le titre même du roi est Serpent-Vipère (Mwant-Yav) si l'on en croit la tradition tshokwe[5]. Ce troisième reptile — la vipère du Gabon —

1. Heusch, L. de, 1970, pp. 224-225.
2. Hoover, 1978, p. 77.
3. *Idem*.
4. *Idem*, p. 69.
5. Bastin, 1961, I, p. 124.

n'est autre que l'homologue *terrestre* de Iyaz a Ngomb, le monstre *aquatique*. Marie-Louise Bastin rapproche les triangles noirs visibles sur le dos de la vipère au motif en dents de scie qui orne la coiffure du masque Cikungu porté par les grands chefs tshokwe, vassaux au siècle dernier du roi lunda[1]. Les Tshokwe établissent une relation directe entre la vipère du Gabon et Lueji, dans un court mythe, qui n'est qu'une variante du mythe d'origine de la dynastie lunda. Lueji était enceinte du chasseur Tshibinda Ilunga. Un jour qu'elle se promenait au village, elle fut surprise par une vipère. Effrayée, elle courut se réfugier dans sa case ; mais une chute malencontreuse provoqua un accouchement prématuré. L'enfant né avant terme reçut le nom de Yaamv[2]. Dans la généalogie officielle recueillie par Biebuyck à la cour du roi lunda, Yaav, « un serpent venimeux sans peur » désigne un ancêtre féminin de Lueji[3].

Comment interpréter cette intervention intempestive d'un serpent ? La tradition lunda affirme clairement que Lueji était stérile et que le successeur de Tshibinda Ilunga est né d'une autre femme. En attribuant à un serpent agressif la responsabilité d'un accident de grossesse, les Tshokwe nous proposent une version affaiblie du mythe. La vipère est associée au destin funeste de Lueji. Cet animal fait couple avec Iyaz a Ngomb, le dangereux serpent, dévoreur d'hommes dans la tradition lunda. Ensemble ils dessinent une figure inquiétante de la royauté ; les dessins noirs qui les caractérisent tous deux ont une connotation maléfique dans l'univers lunda.

Cette part maudite de la royauté, connotée par un serpent terrestre (la vipère du Gabon) et un serpent aquatique (Iyaz a Ngomb) se retrouve tout entière, chez les Luba, dans la figure de Nkongolo, le roi python autochtone, maître de la terre et des eaux terrestres. Nous sommes donc bien en droit de lire le symbolisme lunda comme transformation du mythe luba. Il est pour le moins curieux que les Tshokwe identifient le redoutable serpent d'eau

1. *Idem.*
2. *Idem.*
3. Biebuyck, 1957, p. 799.

Iyaz a Ngomb à l'arc-en-ciel[1]. J. Jeffrey Hoover admet lui-même qu'il existe aux yeux des Lunda une vague association entre Nkongal (l'arc-en-ciel) et un serpent[2]. Que Lueji elle-même n'a pas de relation directe avec l'arc-en-ciel, nous en conviendrons bien volontiers ; cette représentation est entièrement occultée par l'image du sang menstruel. Tel était précisément l'objet principal de notre argumentation, que Hoover passe sous silence.

Nous maintiendrons donc notre thèse précédente. Le roi lunda s'approprie, lors de son intronisation, à l'instar du chasseur étranger qui fonda la dynastie, les puissances chthoniennes et aquatiques appartenant à Lueji l'autochtone. Ainsi s'explique qu'un serpent terrestre, la vipère du Gabon, désigne le roi en personne, et qu'un serpent d'eau, Iyaz a Ngomb, apparaisse dans la louange qu'on lui adresse.

On ne viendrait pas à bout de ces traditions en prétendant qu'elles se rattachent à des chaînes autonomes de transformation orale. Les symboles retenus expriment un dualisme cosmogonique. Les deux serpents royaux renvoient respectivement à la terre et aux rivières, c'est-à-dire aux deux éléments contrôlés par l'ancêtre mythique de Lueji, le serpent primordial Chinawej. Le symbolisme ophidien est sans doute beaucoup plus complexe que ne le laissent entendre les données ethnographiques actuelles. Les Tshokwe désignent la vipère du Gabon du terme yenge. Or ils l'associent à la petite cigogne noire kumbi *(Sphenorhynchus abdimii)*. En effet, les Tshokwe appellent Yenge lya kumbi (vipère de la cigogne noire) le motif en dents de scie qui orne le grand masque du chef[3]. Nous avons montré précédemment[4] que cet oiseau crépusculaire, qui accompagne le soleil couchant, symbolise la saison sèche dans un mythe lunda (M 27) : la petite cigogne noire assécha un étang du battement de ses ailes, pour permettre aux femmes appartenant à la moitié de la « terre humide » de récolter du poisson. L'art décora-

1. Baumann, 1935, p. 159.
2. Hoover, 1978, p. 69.
3. Bastin, 1961, I, p. 124 ; II, p. 371.
4. Heusch, L. de, 1970, pp. 234-235.

tif tshokwe introduit une relation énigmatique entre cet oiseau solaire et la dangereuse vipère qui provoqua l'accident de grossesse de Lueji. Une nouvelle enquête s'impose assurément.

En attendant de nouvelles informations, je persiste à croire que le symbolisme ophidien de la royauté lunda constitue la part ambiguë de Lueji, la stérile, la chthonienne, face à l'apport de Tshibinda Ilunga, héros céleste fécond. A ce titre, et à bien d'autres, Lueji est une transformation de Nkongolo, le python arc-en-ciel de la mythologie luba.

Lueji, qui descend du serpent primordial, est la source première du pouvoir sacré chez les Lunda. Sur ce point je suis entièrement d'accord avec J. Jeffrey Hoover. Mais les Luba et les Lunda s'accordent à nouveau sur ce point avec des inflexions différentes. La royauté luba est faite de l'alliance du pouvoir terrestre *(bufumu)* légué par Nkongolo, et du pouvoir céleste *(bulopwe)* transmis par Mbidi Kiluwe le chasseur. Les Lunda, de leur côté, présentent la royauté comme la réunion du principe de fécondité céleste incarné par le chasseur Tshibinda Ilunga et de la souveraineté terrestre transmise à Lueji sous le signe de la stérilité. La malédiction qui frappe Nkongolo est atténuée dans le cas de Lueji : elle saigne continuellement, mais elle ne meurt pas tragiquement comme son homologue masculin luba, décapité par le héros de la pluie et de la foudre, fils du ciel. Le respect que les Lunda témoignent à Lueji, le souci presque romantique avec lequel le mythe décrit son amour exemplaire pour son mari, contrastent avec le dénigrement dont Nkongolo le serpent arc-en-ciel, représentant d'une première dynastie autochtone, est victime dans le mythe luba.

Le serpent primordial dans le monde bantou

Le serpent primordial Tshinawej de la cosmogonie lunda, dont le nom même désigne l'être suprême, nous invite à un ultime retour au python venda.

La cosmogonie dualiste venda, fondée sur l'opposition et la complémentarité du ciel et de la terre, nous renvoie à un mythe

d'origine où le génie python vomit l'univers (M 51). Nous avons retrouvé l'équivalent de ce démiurge primordial sous diverses formes dans l'ancienne religion des Karanga, qui furent les fondateurs de la civilisation de Zimbabwe-Monomotapa (voir chap. VIII). Dans ce contexte, la séparation du Ciel et de la Terre, l'opposition d'un dieu de l'eau et d'un dieu du feu, nous sont apparues comme une étape ultérieure dans le développement diachronique du mythe. Nous pensons que les Venda ont préservé ici une très ancienne version de la cosmogénèse bantoue. Nous en retrouvons en effet la thématique à plusieurs milliers de kilomètres, chez les Kuba du Zaïre. Le démiurge vomisseur du monde trouve sa réplique presque parfaite dans un mythe kuba dont nous avions entrepris l'analyse dans *Le roi ivre* : M 16. Il faut aller plus loin, quitte à prendre de nouveaux risques.

Rappelons d'abord que la mythologie kuba nous propose une vaste fresque où les aventures des héros culturels prolongent les récits décrivant l'origine du monde. Cette situation est plutôt exceptionnelle en Afrique centrale, où la pensée mythique semble surtout préoccupée d'expliquer les débuts de l'histoire humaine et de légitimer un ordre dynastique. Nous venons de voir cependant que telle semble aussi être la préoccupation des mythes karanga, dont procède la mythologie venda.

Les mythes kuba s'inscrivent dans un ordre chronologique. Mais les divers récits concernant le premier roi Woot entretiennent des relations symboliques très précises avec ceux qui décrivent la création du monde. Nous avons analysé dans le volume précédent cet aplatissement de la diachronie sur la synchronie (*Le roi ivre*, chap. IV).

M 16 n'est que l'une des nombreuses variantes du mythe d'origine kuba. Au début des temps, Mboom, un personnage blanc et énorme, régnait sur les eaux et les ténèbres primordiales. Pris de crampes douloureuses, il se mit à vomir le soleil, la lune et les étoiles. Sous l'action du soleil, les eaux commencèrent à s'évaporer. Mboom vomit ensuite neuf animaux, dont la foudre, puis les ancêtres de l'humanité. Il était étroitement uni à un double de lui-même, Ngaan. Mais ces deux cosouverains de l'univers finirent par se

quereller à propos d'une femme. Mboom se retira au ciel, tandis que Ngaan continuait à régner sur la terre et les eaux (M 15).

Mboom, génie aquatique primordial, est fort probablement analogue au serpent arc-en-ciel Mbumba, le maître des eaux terrestres dans la cosmogonie yombe (M 3). Vansina n'hésite pas à faire le rapprochement[1]. La figure de Mbumba connaît une large diffusion dans l'aire linguistique kongo. Les Vili de l'ancien royaume de Loango (République démocratique du Congo) l'associent à la fois au python et à l'arc-en-ciel[2].

Commençons par une première constatation. Tout se passe comme si le serpent primordial, que subsume le nom même de Mboom, s'était dédoublé. Une partie de lui-même (Ngaan) demeure associée au domaine aquatique, tandis que l'autre prend possession du ciel. L'eau est sans conteste l'élément premier, d'autres versions du mythe le confirment. L'une d'elles assimile purement et simplement Mboom à l'eau originelle ; il engendra neuf enfants qui à leur tour créèrent le monde ; ils portent tous le nom de Woot, qui désigne le héros culturel fondateur de la dynastie[3].

La figure quelque peu oubliée de Ngaan mérite toute l'attention dans une perspective comparative. Son culte a disparu chez les Kuba, qui ont conservé seulement, selon Vansina, une vénération irraisonnée pour les serpents, tortues, crocodiles et autres « animaux de Ngaan[4] ». Ce génie des eaux, qui acquiert son autonomie après la bipartition de l'univers, est assurément dévalorisé. Son intervention créatrice surgit après celle de Mboom. Selon une variante de M 16, Mboom donna naissance à dix-huit enfants, soit en les vomissant, soit en leur donnant un nom. Parmi ceux-ci figurent Ciel, Terre, Sable de la rivière, Sabre, Pierre, la rivière Kasaï[5]. Le vomissement est donc une métaphore de la parole, instrument même de la différenciation. Ensuite Ngaan (présenté cette fois

1. Vansina, 1978, p. 31.
2. Hagenbucher-Sacripanti, 1973, chap. IX.
3. Vansina, 1978, p. 30.
4. Vansina, 1958, p. 732.
5. Vansina, 1978, p. 29.

comme l'un des fils de Mboom), engendre à son tour dix-huit enfants, tous considérés comme « mauvais »[1]. Vansina observe que le nombre dix-huit (multiplication par deux du nombre parfait neuf) implique lui-même l'idée de dualité[2]. Il faut constater aussi que le dualisme ciel-terre, le conflit qui surgit entre Mboom et son « double » Ngaan (parfois considéré comme son fils) sont la conséquence même de l'éclatement de l'unité primordiale. Le passage de la diversité à la multitude obéit à son tour à la loi du dédoublement : Mboom et Ngaan engendrent chacun deux fois neuf êtres.

Créateur de dix-huit « mauvais enfants », Ngaan assume cependant un rôle positif ; il est complémentaire de Mboom, comme l'eau l'est du feu. Pour s'en convaincre, relisons M 16, où le nom de ce démiurge apparaît sous la forme Nyonye Ngana, fils de Mboom. Il se mit à vomir... les fourmis blanches. Il fournit un tel effort qu'il en mourut. Reconnaissantes envers leur géniteur, les fourmis l'enterrèrent sous du terreau noir qu'elles ramenèrent des entrailles de la terre et dont elles couvrirent les bancs de sable jusqu'alors stériles (*Le roi ivre*, p. 156). C'est le soleil qui avait fait apparaître cette terre sèche, en provoquant l'évaporation partielle des eaux primordiales. Le sable sec comme le soleil sont des émanations directes de Mboom. En contraste, Ngaan et ces créatures chthoniennes par excellence que sont les fourmis, se trouvent associés à une humidité bienfaisante, promesse de l'agriculture future. Au cours de notre première analyse des mythes et rites kuba, nous étions arrivés à la conclusion que le héros culturel Woot, fils de Mboom et ancêtre de la dynastie, connotait le soleil, la saison sèche, l'amont, le ciel, par opposition à Mweel, son épouse incestueuse, associée à la lune, la saison des pluies, l'aval, la terre. Nous risquions l'hypothèse qu'à ce titre Mweel devait être considérée comme une émanation de Ngaan (*Le roi ivre*, p. 154). Sans se prononcer sur cette interprétation, Vansina nous fournit un nouvel argument dans son dernier ouvrage : renonçant à

1. Vansina, 1963, p. 82.
2. Vansina, 1978, p. 322.

poursuivre son frère vers l'est, Mweel disparut dans les eaux[1].

La diachronie mythique obéit donc tout entière au grand schéma dualiste qui surgit de l'unité primordiale, depuis la création du monde jusqu'à la mise en place de la royauté sacrée. Comparons à présent cette vaste fresque mythologique avec la cosmogénèse venda. Les concordances structurales sont frappantes. Le python, maître des eaux primordiales, vomit neuf créatures, qui se transformeront plus tard en corps célestes. La cosmogonie venda, comme celle des Kuba, met successivement en place l'eau, la terre ferme et le ciel. Le python se voit dédoublé : Raluvhumba surgit comme maître du ciel (il est associé au soleil, premier fils du python). Ces deux divinités complémentaires, marquées respectivement par l'eau et le feu, commandent l'une la pluie, l'autre la foudre. La suprématie semble acquise au dieu du Ciel, dont néanmoins les manifestations inquiétantes sont tempérées par l'action rafraîchissante du python. Il y a là comme un renversement du dualisme kuba : c'est Ngaan, le dieu des eaux terrestres et célestes qui est redoutable, alors que le bienveillant Mboom dut exiler au ciel l'animal-foudre pour le contrôler car il faisait trop de ravages sur terre (M 16). Les Venda craignent le rapprochement excessif du soleil et de la terre (risque d'incendie), les Kuba se trouvèrent plongés à nouveau dans le chaos primordial humide lorsque le héros solaire Woot, représentant de Mboom, s'exila, menaçant l'univers de pourriture après avoir mis le feu au village primordial (M 12 *ter*). Si Ngaan se trouve dévalorisé c'est parce que les Kuba redoutent les tornades excessives.

Dans l'histoire mythique des Kuba, le départ de Woot vers l'est, l'amont, c'est-à-dire le ciel, plongea aussi l'univers dans la nuit originelle. Il laissa la trace de ses pas sur un rocher. Dans la cosmogonie venda, les neuf premières créatures qui allaient devenir le soleil, la lune et les autres corps célestes, errent d'abord sur une terre humide et molle, plongée dans l'obscurité ; ils laissèrent leurs empreintes sur les rochers (M 51). La première royauté venda fut celle du couple gémellaire Soleil et Lune ; le fondateur de la royau-

1. Vansina, 1978, p. 36.

té kuba, Woot, vécut incestueusement avec sa sœur Mweel, ils sont associés respectivement au soleil et à la lune. Protégé par le python, le roi venda descend directement du génie céleste Raluvhumba. Le roi kuba, descendant de Woot, se réclame du génie céleste Mboom, mais, nous le montrerons, il tient aussi sa puissance de Ngaan.

Nous allons tenter d'établir que les Kuba conçoivent la royauté comme un corps gémellaire indivis, expression de l'unité primordiale de Mboom et Ngaan. Sans en tirer toutes les conséquences, Vansina signale l'existence dans la mythologie kuba d'une curieuse figure symbolique : deux créatures de Ngaan appelées Kop aNgaan et Nyony aNgaan, sont des jumeaux siamois, dont le corps unique est souple comme du caoutchouc[1]. Ces deux moitiés d'un même être désignent en fait les aspects complémentaires du démiurge vomisseur du monde, connotés respectivement par Mboom et Ngaan après la séparation du ciel et de la terre. Kop aNgaan est considéré comme le premier esprit national des Kuba, il vit dans le soleil et fut plus tard identifié au roi en personne[2]. Quel est le statut de son double, Nyony aNgaan ? Son nom se retrouve dans M 16 : il désigne l'aspect bénéfique de Ngaan, le vomisseur de fourmis qui se trouve à l'origine de la terre humide, propice à l'agriculture (voir p. 345). Kop aNgaan, esprit solaire, n'est évidemment qu'un autre nom pour désigner Mboom, le maître du ciel. Nyony aNgaan, en revanche, assume la fonction complémentaire dévolue à Ngaan, le maître des eaux terrestres. La figure des jumeaux au corps soudé nous renvoie à l'unité primordiale de Mboom et Ngaan, mais le fait que Kop et Nyony procèdent tous deux du second et non du premier met en lumière une donnée nouvelle très importante : Ngaan bénéficie d'une espèce de priorité.

Explorons cette nouvelle piste en examinant les relations que ces jumeaux siamois entretiennent avec la royauté. Nous venons de voir que le roi représente Kop aNgaan. Mais à vrai dire il ne règne pas seul. Un double rituel du souverain, le *muyum*, détient les char-

1. Vansina, 1978, p. 30.
2. *Idem,* pp. 199 et 206-207.

mes nationaux, inaccessibles au premier. Le *muyum* les lui montre au moment de l'intronisation, en secret, et le nouveau roi ne pourra plus jamais le rencontrer par la suite. Le *muyum* règne symboliquement sur un seul village[1]. Il est néanmoins le ritualiste du royaume entier[2]. En dépit du mystère qui entoure cette institution, il y a lieu de croire que le *muyum* représente l'autre jumeau primordial, Nyony aNgaan, le maître de la terre et des eaux. Avançons un premier argument. Le *Muyum* appartient au même clan qu'un grand dignitaire religieux, le *mbyeemy*. Ritualiste principal de la cour, celui-ci était jadis chargé de faire des offrandes à Ngaan au bord d'une rivière ou d'un lac[3]. Celles-ci consistaient en substances sacrées blanches, jaunes et rouges, dont la fonction était d'écarter les calamités[4]. A ce titre, le *mbyeemy* doit évidemment être considéré comme le représentant de Ngaan auprès du souverain solaire, représentant de Mboom. Mais l'on peut aussi le considérer comme l'émissaire du *muyum*, ritualiste par excellence du royaume. Double du roi, éloigné de celui-ci, le *muyum* est véritablement son jumeau, comme Nyony aNgaan est le jumeau de Kop aNgaan.

Tous les jumeaux du royaume sont rassemblés à la cour et vivent auprès du roi[5]. Leur leader est le porte-parole officiel *(muyesh)* du souverain, dont il est censé être le jumeau même[6]. Alors que le roi représente Kop aNgaan, le *muyesh* représente Nyony aNgaan[7]. Mais c'est le *muyum*, le double rituel du roi, qui détient la part jumelle du pouvoir divin, celle de Ngaan. Lors de la phase finale de l'intronisation, l'héritier rencontre le *muyum* au cours d'un voyage effectué sous la pleine lune, en forêt. Il le salue du titre de « père » et dit : « je cherche la vie[8] ». Représentant de Kop

1. Vansina, 1964, p. 106.
2. Vansina, 1978, p. 120.
3. *Idem*.
4. *Idem*, p. 199.
5. *Idem*, p. 343.
6. *Idem*, p. 138.
7. *Idem*.
8. Vansina, 1964, p. 115.

aNgaan, c'est-à-dire du soleil, maître du ciel, le nouveau roi, va chercher auprès de son double l'investiture nocturne ultime. En ce bref instant solennel, le roi et le *muyum* recomposent ensemble le corps indivis de Kop aNgaan et de Nyony aNgaan, de Mboom et de Ngaan. Ces deux derniers noms deviennent interchangeables et l'on comprend qu'un poème qui exalte la royauté en tant que source de vie, puisse affirmer que le pouvoir sacré vient de Nyony aMboom[1], alors que c'est généralement le nom de Ngaan que l'on trouve accolé au terme Nyony. De même, le jumeau Kop est dit « de Ngaan », bien qu'il soit directement associé au soleil, émanation de Mboom. Le commentaire de Vansina ne laisse aucun doute sur le sens de cette permutation : Nyony aMboom désigne « l'un des esprits jumeaux (hypostases) de Dieu, (un) esprit semblable à Dieu[2] ».

Mais en proclamant que la royauté vient de Nyony, en obligeant le souverain solaire à se rendre de nuit dans la forêt, à la rencontre du *muyum*, dont le clan dessert le culte de Ngaan par l'intermédiaire du *mbyeemy*, les Kuba n'entendent-ils pas signifier que Ngaan détient, après le partage du monde, une souveraineté occulte. Bien que le culte de Ngaan soit tombé en désuétude, il fait intrinsèquement partie de la royauté. Par sa présence auprès du roi, le *mbyeemy* établit une médiation entre les deux parties du corps gémellaire divin primitif, ou, ce qui revient au même, entre Mboom et Ngaan séparés par une dispute. C'est le *mbyeemy* qui remet au nouveau souverain le couvre-chef qui le rend semblable à un chaman, le neuvième jour de sa réclusion initiatique[3]. On notera que cette première phase de l'intronisation (qui se réfère au nombre sacré neuf) est placée sous le signe de l'amont, c'est-à-dire de Mboom. Dans l'enclos où le futur roi se trouve reclus se sont rassemblés les neuf dignitaires composant le conseil du couronnement dit « de l'amont » ; le candidat passera ensuite neuf jours auprès des neuf conseillers dits « de l'aval » ; le *mbyeemy*, prêtre de Ngaan, assume

1. *Idem*, p. 101.
2. *Idem*, p. 117.
3. *Idem*, p. 115.

la présidence de cette seconde assemblée[1]. En passant ainsi de l'amont à l'aval, le roi se trouve au point d'articulation du haut et du bas, du ciel et de la terre, de Mboom et de Ngaan. Le rôle médiateur du *mbyeemy*, qui va chercher l'héritier en amont pour l'amener en aval, témoigne une fois de plus du pouvoir accordé à Ngaan, maître des eaux. Magicien du roi, le *mbyeemy* est aussi le représentant à la cour des prêtres qui communiquent par la possession avec les esprits de la nature *(ngesh)*[2]. Cette importante fonction liturgique a elle-même été dédoublée sous le règne du grand roi réformateur Shyaam qui créa le titre complémentaire de *pok ibaan* ; ce dignitaire est chargé de la préparation des médecines royales[3]. Ensemble le *mbyeemy* et le *pok ibaan* protègent le souverain contre l'action des sorciers étrangers[4]. Tout se passe comme si le grand principe dualiste qui anima la création continue à opérer au sein même des institutions magico-religieuses centrales, et même au sein de l'ordre politique.

Ouvrons ici une parenthèse. Non seulement le conseil du couronnement se trouve dédoublé en une moitié de l'aval et de l'amont, mais chaque village se compose d'une moitié gauche et d'une moitié droite[5]. Chacune d'elles est représentée par un leader, choisi parmi les hommes mûrs énergiques, alors que le chef du village est un personnage indolent, quelque peu sénile et conciliant, le gardien du charme *kiin* qui protège la communauté contre les sorciers et les léopards, notamment « en créant une rivière magique »[6]. On ne peut s'empêcher de comparer, toutes proportions gardées, la fonction du chef de village à celle du *mbyeemy*, magicien du roi, représentant de Ngaan ; les deux leaders, de leur côté, évoquent le dédoublement gémellaire du pouvoir royal que nous venons de commenter. En tout état de cause ce schème dualiste est tout à fait arbitraire, il n'exprime aucune tension socio-économique réelle, il est entière-

1. *Idem*, pp. 114-115.
2. *Idem*, p. 141.
3. Vansina, 1978, pp. 135-136.
4. Vansina, 1964, p. 9.
5. *Idem*, pp. 88-89.
6. *Idem*, p. 88.

ment d'ordre symbolique sinon métaphysique. Loin d'être l'expression de factions empiriques, la division en deux moitiés suscite plutôt leur émergence, fournissant un canal à l'expression du mécontentement populaire. Commentant cette institution politique, Vansina propose une interprétation fonctionnaliste qui ne nous paraît pas satisfaisante : l'existence de deux leaders affaiblirait suffisamment leur position « pour qu'ils ne puissent ni dominer, ni s'opposer systématiquement au chef de village[1] ». Dans une note Vansina observe cependant que les parties gauche et droite du village sont perpendiculaires à l'amont et à l'aval ; l'amont se trouvant généralement situé à l'est, les deux moitiés correspondent au nord et au sud[2]. La même disposition s'impose au plan de la capitale. Vansina note aussi que, pour repérer la droite, supérieure à la gauche, les Kuba s'orientent en regardant vers l'amont, et non vers l'aval comme nous le faisons[3]. Ce dualisme topographique nous renvoie donc une fois de plus à la cosmologie ; l'amont, l'est, est la direction que le roi solaire a prise lorsqu'il quitta son peuple. Inversement, nous venons de le voir, l'héritier du trône se promène symboliquement d'amont en aval lorsqu'il subit l'initiation : Mboom rejoint alors Ngaan, le souverain remonte au temps des origines.

En effet, la tradition historique officielle affirme que les hommes furent créés en aval et que les migrations se firent vers l'amont[4]. Vansina montre dans son dernier ouvrage[5] qu'il s'agit là d'une distorsion symbolique : les Kuba s'apparenteraient en fait aux Mongo de la grande forêt et leurs ancêtres auraient traversé le Sankuru du nord au sud.

1. *Idem*, p. 90.
2. *Idem*, p. 96.
3. Vansina, 1978, pp. 320-321.
4. *Idem*, p. 22.
5. *Idem*, 1978.

Mythologie et histoire (discussion avec Jan Vansina)

Les événements marquants de l'histoire dynastique se déroulent toujours au bord de l'eau. Nous allons montrer qu'à chaque rupture dans l'ordre successoral le récit qui légitime l'autorité d'un nouveau chef reproduit le mythe d'origine.

Affrontant le chef des Byeeng, le chef des Bushong, la tribu actuellement dominante, lança dans un lac un marteau de forge truqué, fait de bois léger recouvert d'une pellicule métallique. L'instrument flotta, démontrant la supériorité magique du prétendant bushong ; l'eau se colora en rouge, en jaune puis en blanc ; un crocodile surgit du lac et le vainqueur de l'épreuve monta sur son dos (M 13, *Le roi ivre*, pp. 135-136). Dans un premier commentaire, nous notions que ce récit nous ramène à la création du monde. Nous sommes à présent en mesure de démontrer que la légitimité de la dynastie bushong se fonde sur l'accord de Ngaan, le maître des eaux primordiales. Non seulement le crocodile est son représentant, mais encore les trois couleurs qui teintent successivement le lac sont précisément celles que doivent présenter les offrandes faites à Ngaan par le *mbyeemy* (voir p. 348). Lors de chaque intronisation, des écailles de crocodile sont recueillies dans un second lac, que les Bushong traversèrent plus tard ; elles composent le charme *inam* qui est présenté à l'héritier durant la période d'isolement[1].

M 13 affirme sur un mode nouveau la réunion des deux principes gémellaires de la royauté. Le crocodile, créature de Ngaan, est censé être l'émissaire de Woot[2] le premier roi, créature de Mboom. Ce paradoxe s'éclaire si l'on sait que le chef bushong, aspirant à la succession de Woot, s'écrie au moment où il jette le marteau dans l'eau : « Y a-t-il un esprit en amont ? Y a-t-il un esprit en aval ? » Il se réfère ainsi explicitement à Mboom d'abord, à Ngaan ensuite. Il s'adresse d'abord au premier ; de même l'héritier du trône se fera d'abord initier par le conseil « de l'amont », avant que le *mbyeemy*,

1. Vansina, 1964, p. 114.
2. *Idem.*

prêtre de Ngaan, ne l'entraîne vers le conseil « de l'aval ». Cette hiérarchie pourrait passer pour une négation de la priorité de Ngaan sur Mboom si le crocodile n'émergeait des profondeurs de l'eau pour investir le chef bushong dans le mythe, et si ses successeurs n'étaient tenus de « chercher la vie » auprès du *muyum*. En dépit du déclin évident du culte de Ngaan au profit de Mboom au cours des temps, la devise de la capitale (« la sagesse de Ngaan ») n'a cessé de se référer à lui[1].

Vansina éclaire le contexte historique de M 13. Le complexe de la royauté sacrée, tel qu'il est défini par ce récit pourrait bien dériver du pouvoir mystique que certains chefs territoriaux *(kum)* acquièrent en pays mongo auprès des esprits de la nature[2]. La plus ancienne chefferie au sud du Sankuru fut fondée par le clan Iyeem, dont le dirigeant portait le titre de *muyum*[3]. Il fut relégué au rang de ritualiste lorsque le clan Mwey prit le pouvoir. Un membre du clan Iyeem fut attaché à la cour avec le titre de *mbyeemy*, pour y assurer le culte de Ngaan. De nouveaux venus imposèrent leur domination. Leur chef prit le titre de *Nyim* (roi) avec l'appui du *mbyeemy*. Le *muyum* assurait la garde d'un lac sacré. (Cette indication confirme notre hypothèse selon laquelle ce double du roi kuba se trouve lui-même associé à Ngaan.) Le clan Mwey combattit le nouveau chef et c'est de ces événements — dont M 13 se fait l'écho — que naquit la scission des Bieeng et des Bushong. On ne doutera pas que les fonctions de *muyum* et de *bwyeemy* ne soient liées aux droits des premiers occupants. Il n'en est pas moins remarquable que M 13 se réfère à la structure symbolique du mythe d'origine pour affirmer la légitimité magico-religieuse de la nouvelle dynastie. Cette cosmogénèse aurait-elle été fabriquée sur place pour les besoins de la cause ? Ou bien, antérieure au mythe « historique », s'expliquerait-elle à son tour par la réalité empirique ? Telle semble bien être la position de Vansina. Sans contester l'organisation symbolique du mythe, l'éminent historien des Kuba, dont nous

1. *Idem.*
2. Vansina, 1978, p. 97.
3. *Idem,* p. 123.

avons si souvent mis à contribution les travaux, estime que la tradition orale ne fait que sélectionner, parmi les nombreux événements du passé, ceux qu'il est bon de se remémorer *(« good to remember*[1] *»)*. Aussi bien juge-t-il inacceptable la position que j'ai adoptée dans *Le roi ivre* en mettant en cause la validité « historique » des mythes de fondation des royaumes de l'Afrique centrale ; il juge « artificielle » le partage que je proposais entre le domaine « mythique » et le domaine « historique ». Je suis prêt à lui donner raison sur ce dernier point, mais à condition d'adopter une position inverse. J'ai tenté de montrer dans la première partie de cet ouvrage que les « récits historiques » du Rwanda, dont Vansina s'est fait jadis le sagace interprète critique, contiennent à vrai dire peu d'informations positives alors qu'en revanche ils éclairent parfaitement bien les structures idéologiques et symboliques de la royauté sacrée rwandaise. Faut-il rappeler ici que Dumézil a entrepris bien avant moi le même partage entre l'histoire mythique de Rome, celle des trois premiers rois, et l'autre, celle qui commence avec les Tarquin ? Un tel partage me paraît beaucoup plus difficile à établir dans les sociétés sans écriture où la tradition orale semble s'ingénier à pratiquer l'amalgame entre les faits retenus et le merveilleux. Celui-ci traverse l'histoire rwandaise jusqu'au règne (incontestablement « historique ») de Ruganzu Ndori. Nous avons tenté d'établir que la geste de Ruganzu Ndori achève diachroniquement la fresque mythique brossée par l'aristocratie rwandaise sur fond bantou commun (voir chap. III).

Revenons-en plus précisément aux matériaux kuba, recueillis de main d'expert par Vansina. Si les récits concernant le passé le plus lointain se réfèrent en partie au moins à une histoire « réelle », susceptible d'être reconstituée, si la sélection opérée par la tradition orale obéit au désir de conserver la mémoire du passé, alors les fondements mêmes de la « pensée sauvage » devraient être réexaminés. Mais l'interprétation du mythe d'origine proposée par Vansina nous laisse sur notre faim. Il nous a semblé que le système symbolique kuba était traversé de part en part par un schéma dualiste dont

1. Vansina, 1978, p. 322.

l'expression canonique est l'opposition Mboom/Ngaan. On les trouve réunis dans la figure des jumeaux siamois, symbole d'un univers primordial indivis. Ce n'est évidemment pas dans la forêt équatoriale qu'une aussi étrange créature se rencontre et Vansina ne le prétend évidemment pas. Cependant il n'hésite pas à suggérer que Ngaan et les eaux primordiales pourraient à tout prendre conserver l'image (mais pourquoi « bonne » à se remémorer ?) des gigantesques marais de la Ruki que les ancêtres Mongo des Kuba auraient traversés dans la Cuvette centrale. Le contraste entre les « gens d'eau » et les « gens de la terre ferme » est familier aux Mongo ; c'est cette différence (écologique) que connoterait en fin de compte l'opposition Mboom/Ngaan[1].

Cette réduction positiviste interdit naturellement toute entreprise comparative. Elle enferme l'historien des religions dans le temps, plus ou moins long, d'une histoire particulière ; comme la perspective fonctionnaliste, elle nous interdit de porter un regard ailleurs. Les deux attitudes sont, en fait, solidaires. Je respecte trop l'immense travail ethnographique entrepris par Vansina en Afrique centrale pour refuser de donner à la polémique méthodologique, qu'il a amicalement instaurée, un tour déplaisant. Je voulais seulement en souligner l'enjeu. Je voudrais enfin lui poser deux questions précises : comment son interprétation écologique et historique de la cosmogénèse kuba rend-elle compte du fait qu'à des milliers de kilomètres de distance, tant de peuples bantous d'Afrique australe, habitants de la savane sèche, affirment-ils, comme les Kuba, que l'humanité entière est sortie d'un marais primordial, (voir chap. IX) ? Et pourquoi les Venda du Transvaal attribuent-ils à un génie aquatique python, étrangement semblable au Ngaan kuba, le vomissement du monde ?

*

Ma position quelque proche qu'elle soit de Lévi-Strauss, rejoint aussi Dumézil. Ce précurseur d'une histoire structurale, a démontré

1. Vansina, 1978, pp. 31 et 45.

que l'idéologie religieuse fondamentale des sociétés indo-européennes était demeurée invariante durant deux ou trois millénaires, en dépit des transformations variées auxquelles elle fut soumise en divers lieux fort éloignés l'un de l'autre, après l'éclatement de la communauté linguistique initiale. La religion kuba ne constitue certainement pas un système fermé, Vansina l'a admirablement démontré dans *The children of Woot*[1]. Des cultes anciens disparaissent ou s'effacent, de nouveaux rites apparaissent. Vansina a néanmoins sous-estimé la persistance du schéma symbolique fondamental qui sous-tend l'idéologie royale, le meilleur conservatoire du passé religieux en l'occurrence. Ce n'est sans doute pas par hasard que la royauté kuba est l'une des très rares institutions de ce type à avoir survécu aux diverses tourmentes récentes de l'histoire en Afrique centrale, alors que tant de régimes traditionnels se sont effondrés au cours des vingt dernières années. Pour valider son appréciation de la fluidité des institutions religieuses kuba, Vansina croit pouvoir faire appel aux fluctuations historiques du christianisme en Occident[2]. Nous ne pouvons guère souscrire à ce jugement. Le mythe d'origine du christianisme a-t-il réellement été fondamentalement bouleversé depuis le Bas-Empire romain au point d'être méconnaissable dans les décisions de Vatican II ? Et cependant le diable ou le Bon Dieu savent que les modes de production les plus divers, les événements les plus catastrophiques se sont succédé depuis qu'une secte juive, hérétique et pacifique, proposa à une poignée de fidèles ce bouleversement radical de la pensée biblique. Face à cette révolution idéologique vieille de deux mille ans, la Réforme n'est qu'une chiquenaude...

Le développement de cette recherche nous amène, de manière inattendue, à entreprendre, sans fascination particulière pour le passé, l'archéologie de la pensée bantoue. Dès lors la reconstitution historique de la religion kuba, la reconnaissance de ses diverses strates entreprise par Vansina nous intéresse au plus haut point. Il n'est pas indifférent de constater que le culte de Ngaan appartient à

1. Vansina, 1978, chap. XI.
2. *Idem*, p. 198.

la couche la plus ancienne. Ne sommes-nous pas arrivés à la même conclusion, par un cheminement fort différent, à propos de la figure équivalente du python dans la religion des Karanga-Venda ? Dans les deux cas, une royauté sacrée plus ou moins récente, émerge d'un tissu mythologique fort ancien. Un démiurge aquatique vomit l'univers et désormais un schème dualiste se substitue à l'unité primordiale. Avec des accentuations différentes, la priorité est finalement acquise au maître du ciel (Raluvhumba ou Mboom), mais celui-ci doit tenir compte de la présence et de l'action de maître des eaux primordiales, responsable de la pluie (le python ou Ngaan). Les Karanga ont conservé le souvenir de l'unité primordiale de Mwari (le maître du ciel) et du python, maître de l'eau, mais, dans cette aire culturelle, seuls les Venda nous livrent le mythe d'origine. Les Kuba font de celui-ci le noyau même de la royauté bien que le culte du génie aquatique primordial se soit estompé. Mboom est devenu la figure dominante. Il fut bientôt confondu avec l'Être suprême des populations voisines de la côte atlantique. Le nom que les Kuba décernent actuellement à la divinité suprême (double à l'origine), Nyeem apong, dérive en effet directement du terme Nzambi a Mpungu, utilisé par les Kongo[1]. Il y a lieu de penser néanmoins que l'ancienne religion kongo était elle-même dominée par un schème dualiste où le génie python, maître des eaux terrestres, constituait la figure complémentaire d'un génie céleste. Nous avons aperçu cette constellation mythique dans le mythe yombe (M 3), nous nous réservons d'y revenir au cours d'un prochain ouvrage. Notre conviction est que l'action missionnaire, très ancienne sur la côte atlantique, n'est pas étrangère à ce passage des religions bantoues dualistes à un apparent monothéisme.

Le récent ouvrage de Vansina pose d'autres questions, d'ordre historique. Le roi Shyaam fut assurément un grand réformateur. Chaman, sujet à des crises de possession médiumnique comme les prêtres qui desservent les esprits de la nature, il fut peut-être le premier à être identifié purement et simplement à ceux-ci[2]. On se

1. Vansina, 1978, chap. II et p. 323.
2. *Idem*, p. 207.

demandera néanmoins pourquoi, en vertu de cette sacralité même, il demeura stérile, alors que les rois kuba de l'époque ultérieure, disposant de centaines d'épouses, sont de grands géniteurs, dont les fils, voire les petits-fils participent activement à la vie politique. Pour comprendre cette énigme, il faut lui restituer sa portée symbolique, d'autant plus que ce roi stérile est censé avoir provoqué à la cour un excès de fécondité, la naissance de jumeaux ; il décréta que la gémellité devait être attribuée au pouvoir mystique des rois[1]. Roi « historique », Shyaam est lui-même passible d'un traitement structural. Le lecteur se souviendra peut-être que nous avons indiqué dans le premier chapitre de cet ouvrage que certains chefs sacrés étaient rituellement condamnés à la stérilité (chez les Lele et les Pende) ; nous avons suggéré plus précisément que la stérilité imposée au chef lele peut être interprétée comme une expression avortée de la royauté et nous l'avons opposée à la forme triomphante qu'elle affiche chez les Kuba. Ces indications sommaires permettent de croire que le symbolisme de la royauté sacrée constitue un vaste champ de transformations en Afrique centrale. Il n'est pas indifférent, dès lors, d'apprendre que le roi stérile Shyaam aurait voyagé chez les Lele et les Pende[2]. L'historien apporte ici de l'eau à notre moulin ; Vansina admet aussi que Shyaam est, après tout, un héros culturel, comme Woot[3]. La position symbolique de Shyaam est d'autant plus étrange qu'il est censé être le fils d'une femme esclave[4]. Ceci n'est qu'une façon nouvelle de marquer l'absolue différence des rois. Les divers « voyages » de Shyaam contribuent à renforcer l'idée d'une extra-territorialité ; cette manie, à tout prendre, pourrait bien être l'équivalent symbolique de l'errance des héros chasseurs, fondateurs de dynastie en rupture de ban, dont d'autres gestes nous décrivent les aventures en Afrique centrale.

N'est-il pas étonnant de constater que le nom même de Shyaam

1. *Idem*, pp. 60 et 343.
2. *Idem*, p. 59.
3. *Idem*, pp. 16, 21, 288.
4. *Idem*, p. 59.

désigne le *palmia à huile* et qu'il se vante d'être un esprit de la nature parce que en état de possession il grimpe au sommet de cet arbre[1] ? N'est-on pas en droit de mettre cette étrange tradition en rapport avec le mythe qui décrit comment le premier roi Woot s'enivra en buvant sans mesure du vin provenant d'un arbre de la même famille : le *palmier raphia* (M 9) ? Nous avons montré dans *Le roi ivre* (chap. III) que le vin de palme connotait dans la mythologie kuba le lieu ambigu où la nature (comme débordement) s'articulait à la culture, et nous mettions l'ivresse de Woot en relation avec cette autre manifestation excessive : l'inceste. La légende de Shyaam, chaman possédé, s'identifiant à un esprit de la nature en grimpant au sommet du palmier à huile, s'inscrit assurément dans cette structure symbolique. Après tout, Shyaam ne reprend-il pas en main l'héritage de Woot, le roi ivre et incestueux ? Élimine-t-on ces coïncidences structurales en affirmant, comme Vansina nous rétorque, que la thématique de M 9 aurait été introduite sous l'influence des missionnaires catholiques qui auraient pu fort bien avoir introduit l'histoire biblique de Noé[2] ? Est-on en droit de conclure à coup sûr, par ailleurs, que Shyaam aurait introduit la culture du palmier à huile en pays kuba ?

Commentant l'apparition de Shyaam dans l'histoire kuba, au début des développements historiques de la royauté *(The rise of the kingdom)*, Vansina semble accréditer ce qui nous a paru inacceptable dans la thèse de Frazer : l'idée que le roi ne serait à tout prendre qu'un magicien qui aurait réussi à s'imposer. Shyaam apparaît dans la tradition orale après deux hiatus. La première période « archaïque » est inaugurée par Woot, la seconde par Mboong, le héros de M 13, le chef bushong qui lança un marteau truqué dans l'eau pour reprendre l'héritage de Woot[3]. Nous avons vu que, ce faisant, Mboong s'inscrit dans la pure tradition du mythe d'origine. Shyaam est évidemment, comme Mboong, un roi du recommencement et, peut-être, un aventurier en quête de pouvoir. En est-il, pour

1. Vansina, 1978, pp. 60 et 207.
2. *Idem*, pp. 37, 205.
3. *Idem*, pp. 51, 207, 246.

autant, ce magicien qui aurait impressionné le peuple, selon la pure doctrine frazerienne ? C'est ce que laisse entendre Vansina lorsqu'il évoque, sans la critiquer, la tradition orale selon laquelle Shyaam « était un *medecine-man* ou un devin qui conquit le royaume par l'usage habile de la magie[1] ». Il met bien sûr le lecteur en garde : ces récits, embellis et altérés, « représentent l'image idéale du roi magicien », mais à ses yeux un fait historique demeure essentiel : Shyaam fut un médium, inspiré par un *ngesh* (esprit de la nature)[2]. Vansina admet cependant qu'il s'agit là d'un nouveau développement de l'idéologie royale préexistante. Toutes les traditions antérieures, et notamment M 13, vont dans ce sens. Mais celles-ci à leur tour participent d'un héritage historique bien plus ancien dont nous avons tenté de reconstituer la structure symbolique.

Á chaque moment dynastique critique, un héros rétablit le lien mystique avec les forces naturelles en se référant au mythe d'origine. Que Shyaam ait éprouvé le besoin soudain de rassembler tous les jumeaux à la cour et d'affirmer que ces naissances exceptionnelles étaient dues à son pouvoir fécondant[3] est peut-être un fait historique ; mais c'est à coup sûr une réalité mythique, une nouvelle expression de la nature gémellaire de la divinité.

Ce thème apparaît déjà dans la chronique historique avant Shyaam. Le roi Mboong, le héros de M 13, engendra deux jumeaux qui se disputèrent le pouvoir, au bord de l'eau, une fois encore. Arrivés au bord du lac But aPoong, les Kuba se divisèrent en deux groupes, afin de le contourner par les deux rives. Cette décision étrange ne prend son sens que si on la considère comme une transposition historique du mythe d'origine, de la dispute de Mboom et Ngaan, dont l'unité première est connotée par les jumeaux siamois. Le prince Aigle prit la direction du premier groupe, son frère jumeau Perroquet, celle du second. Lorsqu'ils se réunirent à nouveau, ils se disputèrent[4]. « L'aîné (Aigle) abîma le nez du

1. *Idem*, p. 207.
2. *Idem*.
3. *Idem*, pp. 343-344.
4. *Idem*, pp. 54-55 ; 1964, p. 131.

cadet (Perroquet) qui fut ainsi exclu de la succession, n'étant plus physiquement intact[1]. »

Cette histoire édifiante justifie l'existence à la cour d'une très curieuse institution rituelle. Un membre du clan royal, appartenant à un lignage exclu de la succession, assume la fonction de *cikl* et porte en bouche une plume de perroquet. Á l'inverse des autres dignitaires, sa fonction est strictement héréditaire. Le *cikl* est inamovible et fait partie de tous les conseils. Il est chargé de la garde de l'enclos royal et possède un privilège singulier : celui d'entretenir une cuisine semblable à celle du roi. L'accès de ce lieu est interdit aux femmes et aucune viande qui y aurait été introduite ne peut en ressortir. Enfin, quand le feu de la cuisine royale vient à s'éteindre, il faut le rallumer avec le feu de la cuisine du *cikl*[2]. Représentant du frère jumeau d'un roi ancien, le *cikl* nous apparaît comme un nouvel élément du corps gémellaire royal. Fournisseur du feu royal, il est associé à la bouche du roi, comme ce « jumeau » du souverain qu'est le *muyesh*, le porte-parole du souverain.

Rassemblons l'ensemble de ces fonctions dans un tableau :

Le corps gémellaire du roi

niveau mythique :	Jumeaux siamois		
	Mboom (ciel et soleil)		Ngaan (terre et eau)
niveau rituel :	Roi (nyim)		*mbyeemy* + *muyum* (clan Iyeem)
	muyesh chef des jumeaux	*cikl* représentant un ancêtre jumeau du roi	
	(paroles du roi)	(feu royal)	

1. Vansina, 1964, p. 131.
2. *Idem*, pp. 131-132.

Si le *mbyeemy* et le *muyum* appartiennent au clan Iyeem, le *muyesh* et le *cikl* appartiennent, réellement ou fictivement au clan royal, le premier au titre de « jumeau » du souverain, le second en tant que membre d'un lignage apparenté par l'intermédiaire de deux ancêtres jumeaux. Le dualisme s'exprime donc aussi en termes sociologiques ; les deux représentants de Ngaan conservent les prérogatives rituelles de l'ancienne dynastie, face au roi et à ses « jumeaux ». Mais cette structure symbolique appartient selon toute vraisemblance à un très lointain héritage bantou. Les Swazi définissent eux aussi la royauté comme un corps gémellaire dédoublé : aux deux « jumeaux » masculins du roi solaire correspondent deux « jumelles », dont l'une, la propre mère du souverain, est associée à la lune et à la pluie (voir chap. VII). Dans le mythe kuba, ce domaine naturel est précisément celui que régit Mweel, la sœur incestueuse de Woot. Á la cour, une sœur du roi détient des charmes associés à la lune ; à la nouvelle lune elle ne pouvait sortir de chez elle sans se couvrir la tête. Á la même époque, la vie est suspendue car « aucune femme n'enfante, aucun homme ne peut mourir[1] ».

Les transformations de ce que nous soupçonnons être un mythe bantou fondamental s'entrecroisent décidément. Nous avons exposé les raisons qui laissent entendre que les Swazi ont élaboré leur théorie complexe du corps royal gémellaire sous l'influence des Karanga-Venda, dont la culture est porteuse d'anciens rites royaux, probablement institués à Zimbabwe avant le XVe siècle (voir chap. VIII). Le schéma dualiste est attesté dans cette aire culturelle par l'action complémentaire d'une divinité céleste (Mwari ou Raluvhumba) et d'un serpent aquatique primordial (ou antérieur). Certaines traditions laissent entendre que Mwari est, en fait, un être double, androgyne ; l'un des nombreux noms qui le désignent l'identifie au génie de l'eau ; dans la mythologie venda celui-ci se voit accorder la priorité en tant que vomisseur du monde terrestre d'abord, du monde céleste ensuite. Dans la cosmogénèse kuba, une créature équivalente, Mboom, le vomisseur du monde, est initialement un

1. Vansina, 1978, p. 208.

génie des eaux, transformé par la suite en maître du Ciel ; il abandonne la terre et le domaine aquatique à son double (parfois son fils) Ngaan. Des correspondances plus précises se dessinent. Les rois venda sont protégés par un mystérieux crocodile desséché[1], synthèse de l'eau et du feu. Dans certaines chefferies, le candidat à la succession doit avaler une pierre provenant d'un crocodile, et transmise de génération en génération. Lors de son intronisation le roi kuba se voit présenter des écailles de crocodile, évoquant le saurien mystérieux qui, jailli des eaux au moment d'une épreuve cruciale, manifesta la volonté commune de Mboom et de Ngaan de reconnaître dans un chef bushong l'héritier légitime du roi solaire Woot. On sait qu'un crocodile accompagne parfois la figure de l'aigle dans la sculpture de Zimbabwe[2].

Tant de coïncidences — qui correspondent au même schéma structural — nous incitent à avancer l'hypothèse suivante : au sein de la communauté linguistique proto-bantoue indivise, il a dû exister un mythe d'origine à partir duquel les Kuba d'une part, les Karanga-Venda d'autre part, ont édifié leur conception originale de la royauté, à travers des cheminements historiques différents. La rémanence du roi soleil, contrôlant la foudre et la pluie avec l'accord d'un génie serpent assimilé à l'Etre suprême chez les Lunda, ne saurait être le produit d'une pure convergence.

On objectera immédiatement que la royauté karanga semble s'écarter sensiblement de ce schéma dans la mesure où le souverain décrit par Frobenius est une créature lunaire associée à Vénus. Vénus est assurément la grande énigme dans cette archéologie de la pensée bantoue.

Vénus dans un ciel changeant

La carte du ciel, telle que nous l'avons dessinée du point de vue des Karanga, présente au moins un trait commun avec celle que

1. Stayt, 1968, pp. 204 et 211.
2. Daneel, 1970, p. 24.

nous avons cru pouvoir déduire des données lunda (*Le roi ivre*, pp. 243-244). Autour du soleil, représenté par le roi lunda, Étoile du matin et Étoile du soir régissent la succession des saisons. Comme dans les mythes karanga, la première est associée à la pluie et à la végétation, la seconde à la sécheresse (elle fait baisser le niveau des eaux, fournissant ainsi du poisson). Mais la conception de l'univers lunda présente des affinités évidentes avec la cosmologie luba. Nous notions à ce propos que « le système lunda de l'univers diffère principalement du système luba par une permutation du sexe et du rôle de la lune ». Dans le mythe d'origine luba, en effet, le génie de la pluie, Mbidi Kiluwe, est un prince lunaire qui épouse Étoile du matin et Étoile du soir, les deux sœurs du maître des eaux terrestres, le python Nkongolo. Nous pouvons à présent faire une nouvelle constatation : la configuration cosmique lunaire de la royauté sacrée luba est, en partie au moins, comparable à celle que traduit la mythologie karanga. Dans un essai remarquable Viviane Baeke[1] fut la première à s'apercevoir que celle-ci restitue le schéma luba, tel que je l'avais suggéré dans *Le roi ivre* (pp. 68-69). Dans les deux cas, un héros lunaire qui apporte la pluie n'entre-t-il pas en conflit avec un serpent, maître des eaux, après avoir épousé Étoile du matin et Étoile du soir ?

Il existe néanmoins une différence remarquable entre ces deux situations dramatiques qui rendent compte de l'alternance des saisons. Dans le mythe luba, le python cède (bon gré mal gré) ses deux sœurs vénusiennes au héros lunaire ; celui-ci finit par se brouiller avec lui et retourne au ciel (dont il vient) pour permettre au fils unique d'Étoile du soir de vaincre le maître des eaux terrestres dans le fracas de la foudre (M 1). Dans le mythe karanga, c'est le roi-lune en personne qui est sacrifié, après avoir été mortellement piqué par le serpent, pour permettre à l'un des nombreux fils d'Étoile du soir de reprendre le contrôle de la pluie (M 53 et M 54). Cette transformation s'explique aisément par le changement de statut du génie serpent. Nkongolo personnifie la saison sèche, et s'oppose à ce titre au prince lunaire Mbidi venu féconder ses sœurs ; en revanche

1. À paraître sous le titre *L'oiseau-foudre.*

le serpent mythique karanga confère au roi lune le pouvoir magique sur la pluie.

Luba (M 1)	*Karanga* (M 53 et M 54)
python maître des eaux terrestres	serpent maître de la pluie
un héros lunaire associé à la pluie épouse les deux sœurs du python : Étoile du matin et Étoile du soir	un roi lune reçoit du serpent le pouvoir sur la pluie ; il épouse d'abord Étoile du matin puis Étoile du soir
le python est sacrifié	Lune est sacrifié

Une autre transformation affecte le code vénusien. Les mythes karanga attribuent un rôle bienfaisant à Étoile du matin qui met au monde la végétation. Étoile du soir, en revanche, est une épouse infidèle ; elle devient stérile lorsqu'elle rejoint le serpent, préparant ainsi la mort du roi-lune et la sécheresse. Au contraire dans le mythe luba, Étoile du soir explore par une nuit de *pleine lune* la région où le python s'est réfugié dans l'espoir d'échapper à la mort ; elle découvre ainsi sa cachette (une grotte) et guide les pas de son fils Kalala Ilunga, génie de la pluie et de la foudre, vers son ennemi (*Le roi ivre*, p. 69).

Tentons à présent de voir si les données d'un troisième mythe karanga décrivant l'origine de la royauté (M 52) trouvent leur équivalent structural dans M 1. Rappelons brièvement qu'on y voit un aventurier reprendre le pouvoir au génie des eaux Madzivoa, dans lequel nous avons reconnu le serpent aquatique primordial (voir p. 328). Ce héros, fondateur présumé de la première dynastie de Zimbabwe, est le chef d'un groupe de chasseurs. Il est en possession du feu, que Madzivoa a perdu. Or le mythe luba (M 1) explique que le prince Mbidi Kiluwe qui va à la rencontre de Nkongolo est un chasseur apportant du ciel un feu rituel et les usages alimentaires qui caractérisent (aux yeux des Luba) la royauté sacrée. Nos deux chasseurs « civilisés » contractent une alliance matrimoniale

avec le génie des eaux autochtones : le héros karanga épouse la fille de Madzivoa, Mbidi Kiluwe les deux sœurs de Nkongolo. Seul diffère leur destin final. Le chasseur karanga en quête de royauté évince son beau-père, Mbidi Kiluwe retourne au ciel, laissant à son fils Kalala Ilunga le soin de fonder sur terre une nouvelle dynastie, après un affrontement militaire sérieux. Dans les deux cas les descendants de ces héros fondateurs réaliseront la synthèse de l'eau et du feu, de la terre et du ciel. Vénus est médiatrice entre ces termes opposés.

Examinons plus en détail le code matrimonial de ces mythes royaux. Nos deux héros, chasseurs errants, contractent au loin un mariage hyperexogamique. Leurs descendants, en revanche, pratiqueront l'inceste. Ce faisant, ils réactualisent le privilège de la dynastie autochtone, associée à l'eau. Nkongolo couchait librement avec ses sœurs ; c'est avec réticence qu'il donna Étoile du matin et Étoile du soir au chasseur étranger, pressentant qu'il allait perdre le pouvoir (M 1). Un nouveau mythe karanga (M 57) explique que seuls les rois et les génies de l'eau (Wadzivoa) ont le droit de se marier incestueusement[1]. On y voit un certain Runde tomber passionnément amoureux de sa sœur. Il voulut l'épouser, mais les parents s'y opposèrent. Il disparut alors dans un lac, vêtu de blanc, muni de ses lances et accompagné de ses chiens. L'eau se colora en rouge. Les parents envoyèrent sur la rive une belle jeune fille, dans l'espoir de ramener leur fils. Mais Runde s'obstina dans son refus. On lui accorda alors la sœur tant désirée. Runde réapparut tout de blanc vêtu. Le couple s'installa au village et Runde devint le premier roi au royaume des esprits de l'eau. Le nom qui désigne ces esprits, Wadzivoa, doit évidemment être mis en rapport avec celui que porte le chef autochtone, roi d'eau, dans M 52 : Madzivoa. Celui-ci, en outre, n'est qu'une transformation du génie Dzivaguru (Grande Mare), le héros de M 55 qui disparaît dans un lac. Comme lui, Runde, roi des esprits de l'eau, est associé au blanc. Dzivaguru fut magiquement repoussé dans l'eau parce que son adversaire arborait la couleur rouge antagoniste, associée au feu

1. Frobenius, 1973, chap. XIV.

(voir p. 327). En s'enfonçant dans le lac, Dzivaguru proclame la loi de la prohibition de l'inceste. Runde revient du lac pour affirmer que les rois pourront l'enfreindre. C'est assurément de cette tradition que les souverains karanga se réclament en épousant rituellement une sœur. Celle-ci allume pour son frère le feu rituel, sous le signe de Vénus.

La tour cosmique

Ces nouvelles coïncidences pourraient encore paraître accidentelles, si un autre mythe karanga (M 56), déjà analysé, ne trouvait sa réplique dans le monde luba. Une jeune fille non pubère, donc stérile, est égorgée et enterrée dans une termitière, elle-même enfermée dans une tour ; deux ans plus tard un gigantesque arbre de vie jaillit de la termitière, reliant la terre, désolée par la sécheresse, au ciel ; ses feuilles se transforment en nuages et la pluie tombe à nouveau.

Dans *Le roi ivre* (p. 50) nous avons attiré l'attention sur l'épisode final de M 1, qui marque le passage de la saison sèche, personnifiée par Nkongolo, à la saison des pluies, symbolisée par l'arrivée du héros-foudre Kalala Ilunga. Celui-ci décapite son oncle maternel ; le corps de la victime est livré à l'eau, mais la tête disparut mystérieusement dans la terre sèche d'une termitière qui se développa à une allure extraordinaire. La mort de Nkongolo, symbole de stérilité, comme la mort de la jeune vierge karanga, est un sacrifice pour la pluie, dissociant le sec et l'humide. Mais l'on verra qu'une fois encore, les mythes karanga et luba se trouvent dans un rapport de transformation.

Nous montrions aussi, au cours du volume précédent, que Nkongolo est demeuré associé aux termitières, d'où il surgit par temps pluvieux sous la forme d'un python menaçant (*Le roi ivre*, pp. 52 et 71). Nous découvrions ensuite qu'il existe un lien symbolique entre la termitière, l'arc-en-ciel et l'arbre dans lequel Nkongolo envoie des émissaires lorsqu'il feint de rappeler son adversaire, le génie de la pluie Kalala Ilunga, qui s'était élancé au ciel pour échapper à ses coups. Nous apercevions enfin qu'il fallait mettre en relation cet

épisode de M 1 avec un singulier mythe, répandu en Afrique centrale, où l'on voit les hommes construire une tour pour tenter de relier la terre et le ciel (pp. 74-79).

Cette tentative est vouée à l'échec dans la pensée luba, car elle condamnerait la terre à une sécheresse perpétuelle, elle la livrerait tout entière au règne de Nkongolo, abolissant la discontinuité nécessaire à l'établissement du rythme des saisons. En revanche, c'est pour mettre fin à une sécheresse persistante que la jeune fille du mythe karanga est enfouie dans une termitière-tour, d'où jaillit un arbre immense. Alors apparaît pour la première fois l'étoile du matin, médiatrice entre le ciel et la terre, annonciatrice de la pluie.

Le symbolisme de la termitière et de la tour cosmique se présente donc sous des formes inverses chez les Luba et les Karanga, comme se trouvent inversés tant d'autres éléments, et notamment le code vénusien. Ces transformations sont commandées fondamentalement par le changement de statut du serpent aquatique, maître de la pluie dans un cas (Karanga), maître de la saison sèche, dans l'autre (Luba).

En tout état de cause, les eaux terrestres sont son domaine réservé.

Conclusions provisoires.

Ces ciels changeants s'organisent selon deux canevas différents. Essayons d'en préciser les contours, quitte à gauchir le talent créateur de tant de Pénélope invisibles travaillant à une même tapisserie... dans l'attente des rois qui apportent la pluie.

Nous avons commencé par postuler, non sans hésiter, l'existence d'un mythe bantou commun où le monde est créé par expectoration (vomissement ou production de paroles) ; le démiurge est un python aquatique. Il était peut-être androgyne. C'est ce qu'affirment de Mwari, les Karanga méridionaux. Les Kuba, qui présentent Mboom comme un être indivis à l'origine, non séparé de Ngaan, restituent fidèlement la même image dans une variante de la cosmogénèse[1]. Imbidinginy, « la petite chose ronde » androgyne

1. Vansina, 1978, p. 30.

(peut-être la calebasse primordiale), créa d'abord un marécage, qui à son tour engendra Mboomyeec (une variante de Mboom). Celui-ci est parfois considéré comme le frère de cette première substance aquatique. Vansina, à qui nous devons cette ultime version de la création, ne manque pas d'observer qu'elle se rattache à toutes les autres : elle ne cesse d'apparier Mboom à l'eau primordiale. Puis apparaît un schéma dualiste, opposant la Terre (et les eaux primordiales) au Ciel, où règne un cosouverain, maître du feu (soleil et foudre). Le grand enjeu de cette séparation est le contrôle de la pluie, médiatrice entre ces deux moitiés de l'univers. Les Kuba expriment l'unité fondamentale du dualisme cosmique à travers l'étonnante figure des Jumeaux siamois, rassemblant Mboom et Ngaan. A l'autre bout du monde bantou, les Venda conservent le souvenir d'une première humanité gémellaire incestueuse, dont les souverains étaient Soleil et Lune. Le mythe kuba sépare le héros solaire Woot, fils de Mboom, de sa sœur incestueuse Mweel, créature de Ngaan ; mais il associe, un peu plus tard si l'on en croit la diachonie mythique, les jumeaux à la royauté. Chez les Kuba comme chez les Venda, le génie céleste (Mboom ou Raluvhumba) se voient attribuer la prééminence, en apparence. Mais le roi, maître du feu céleste, doit se faire investir par le génie des eaux.

Dans son essence, la royauté est solaire chez les Kuba et les Venda, comme chez les Lunda. Mais elle est soli-lunaire chez les Swazi, et franchement lunaire chez les Luba et les Karanga. On remarquera que le premier thème est attesté aux deux extrémités du domaine bantou (Kuba et Venda), où on le trouve associé au mythe du python vomisseur du monde. En revanche les rois lunaires affrontent, victorieusement (Luba), ou pour en périr (Karanga) un serpent aquatique dans une zone centrale. Une autre constatation géographique s'impose. Les Luba sont les voisins des Lunda : des relations historiques évidentes ont existé entre eux. Le mythe lunda (M 20) attribue au héros fondateur de la royauté (un chasseur, une fois de plus) une origine luba. Nous avons décrit M 20 comme une transformation du mythe royal luba (M 1). Mais nous avons montré aussi que la première partie de M 20 (celle qui est relative à la période antérieure à l'arrivée du chasseur luba) est un décalque

du mythe kuba décrivant les aventures de Woot, le roi solaire qui s'enivra et se querella avec ses fils (*Le roi ivre*, pp. 179-184). Le roi lunda est lui-même une créature solaire, comme le roi kuba. Tout se passe comme si le mythe royal et la cosmogonie lunda se trouvaient au point d'articulation du système kuba et du système luba. Le roi solaire lunda doit recevoir son investiture du serpent Tshinawej, maître de la terre et des eaux, comme le roi solaire kuba la reçoit de Ngaan. Vénus est étrangère aux préoccupations cosmogoniques des Kuba, alors qu'elle domine celles des Luba. Or les mythes lunda nous montrent l'étoile du soir et l'étoile du matin accompagnant le soleil dans sa course, pour régulariser le régime des saisons. Mais dans le mythe luba, ces deux manifestations de Vénus sont les épouses d'un roi-lune. Le roi solaire lunda comme le roi lunaire luba sont les descendants d'un héros chasseur en rupture de ban. Le fondateur de la royauté lunda épousa une princesse autochtone, descendante du serpent originel, son homologue luba épouse les deux sœurs du python aquatique.

Au cœur de l'Afrique centrale, dans une savane ouverte aux échanges commerciaux, où ils imposèrent leur domination militaire, les Lunda occupent donc une position historique et structurale critique. Ils se trouvent véritablement au carrefour des deux grands systèmes mythiques que nous tentons de dégager d'une même conception fondamentale de l'univers. Comment décider lequel des deux est le plus ancien ? Dans une pure perspective structuraliste, la question n'a pas de sens. Les historiens, de leur côté, pourraient nous rétorquer que la réponse est hors de portée, invérifiable. Quels liens, en outre, ont bien pu exister entre les représentants du second système, les tenants de la royauté lunaire et vénusienne, les fondateurs de la civilisation luba au Shaba (Zaïre), d'une part, les constructeurs karanga de Zimbabwe d'autre part ? Un ethnologue allemand, Baumann, n'a pas hésité à les réunir au sein d'une problématique civilisation « rhodésienne[1] ». Notre méthode est décidément trop différente de celle de l'école historico-culturelle dont Baumann était le porte-parole, pour que nous adoptions sans

1. Baumann et Westermann, 1948, pp. 78-80.

de nouvelles vérifications ce point de vue. Il n'en est pas moins vrai que les fouilles archéologiques effectuées successivement par Hiernaux, Nenquin et de Maret au Shaba ont révélé la très haute antiquité d'établissements humains importants, sans doute groupés autour d'une royauté, dans une région qui semble avoir été, selon les linguistes, une plaque tournante dans la diffusion méridionale des langues bantoues[1]. La comparaison structurale des mythes sera notre seul guide, en attendant que l'ensemble des disciplines concernées collabore enfin à la reconstitution de l'histoire bantoue. L'approche que nous avons proposée ici laisse entendre que la royauté lunaire et vénusienne est une variante relativement bien localisée d'un mythe cosmogonique proto-bantou qui a servi ailleurs de substrat idéologique à l'édification d'une royauté solaire. À la périphérie du domaine que nous avons envisagé les Kuba et les Venda pourraient bien restituer cette forme ancienne, dont les mythes lunaires et vénusiens des Luba et des Karanga sont autant de transformations. Nous avons montré que la royauté soli-lunaire des Swazi transforme à son tour le système venda tout en se rattachant à la forme la plus ancienne du système karanga : à Zimbabwe, les rois auraient régné jadis avec leur propre mère (voir p. 300). On sait que telle est aussi la configuration classique de la royauté dans la civilisation des grands lacs, et notamment au Rwanda. Elle paraît typique de l'ensemble du monde bantou oriental. L'association du roi et de la lune se retrouve au Rwanda principalement dans les rites agraires (voir p. 172), mais aucun mythe solaire ne nous est parvenu.

Les spéculations métaphysiques les plus extraordinaires apparaissent assurément chez les Kuba. L'unité première de la création est tantôt exprimée par la figure d'une petite chose androgyne ronde, tantôt par les jumeaux siamois au tronc unique. Le corps souple de cet étrange génie, qui n'est autre que Dieu, connote comme l'image précédente, un univers en gestation, non formé. On opposera la métaphore du corps mou, sans articulations, à une version du mythe d'origine où l'eau originelle, élément informe (Mboom)

1. Maret, P. de, 1978.

engendre neuf enfants, portant tous le nom du héros culturel Woot : ceux-ci introduisent dans l'univers des contours, des arêtes tranchées : les feuilles dans le domaine végétal, les pierres dans le domaine minéral ; ils créent aussi les choses pointues comme les poissons, les épines, les pagaies ; les hommes enfin sont sculptés à partir de boules de bois[1]. La cosmogénèse obéit donc à une loi géométrique ; les formes naissent de la sphère (« la petite chose ronde ») ou du corps mou des jumeaux siamois, dont la substance est comparée à du caoutchouc. Les hommes sont sculptés à partir de sphères solides. Cette métaphysique comporte une leçon tragique que nous avions déjà commentée dans le volume précédent (M 14, pp. 147-148). La mort fait son apparition lorsque les deux démiurges créateurs cadets se querellent. Woot a shodik avait inventé les choses pointues, Woot a Mboom anon, le forgeron, produisait les instruments métalliques et Woot a pia les aiguisait. Le premier blessa le troisième au moyen d'un glaive de fer ; la mort et le mal se répandirent parmi les hommes. L'ordre technologique introduit par le forgeron, héros civilisateur, assimilé au fondateur de la dynastie, marque le passage de la nature à la culture, mais il apporte aussi aux hommes — objets d'art sculptés — la certitude de la mort. Celle-ci était déjà latente dans l'œuvre de Woot a shodik, dont le travail consistait à donner des formes tranchantes à l'univers, tandis que ses frères créaient la diversité du paysage.

Une conception thermodynamique de l'univers

Les Kuba dévalorisent la terre marécageuse, spongieuse des origines, symbolisée par Ngaan. Le pôle créateur, c'est Mboom, le principe solaire asséchant. Les Venda et l'ensemble des peuples bantous d'Afrique australe ont adopté le parti pris inverse. Il faut reprendre l'analyse de leur pensée d'un nouveau point de vue, décrire la dialectique du feu et de l'eau dans la dynamique des rites.

1. Vansina, 1978, p. 31.

Pour mettre fin à une sécheresse excessive, les Venda mettent parfois en œuvre le rituel *mudzivo.* Les jeunes garçons non pubères éteignent tous les feux en les aspergeant d'une eau aux vertus magiques. Un prêtre *(nganga)* allume ensuite un feu nouveau dans l'enclos de chaque chef et toutes les femmes viennent y prélever un tison pour allumer leur foyer domestique[1]. Ce rite a son exact équivalent chez les Lovedu. Lorsque le « pays n'est pas en ordre », parce que le pouvoir de la médecine de pluie *(mufugo)* détenue par la reine s'est affaibli, tous les feux sont éteints dans le royaume[2]. Des jeunes filles non pubères vont chercher l'eau qui servira à régénérer le *mufugo.* Lorsque la préparation « écume », les jeunes garçons l'emportent dans une corne ; ils se promènent à travers le pays en tenant en main un aspergeoir constitué d'une branche d'*Adenia gumnifera.* Cette plante forestière rampante est gorgée d'eau ; c'est la raison pour laquelle ses racines entrent dans la composition du *mufugo.* Les jeunes garçons exposent la médecine de pluie aux flammes de chaque foyer. Les cendres sont enlevées par de vieilles femmes car elles sont extrêmement dangereuses pour la fécondité. On allume ensuite un nouveau feu dans la cour des hommes et les femmes viennent y prélever un brandon.

Ce rituel est censé régénérer le temps ; il « renouvelle l'année », bien qu'il ne soit pas accompli selon un rythme cyclique. Il met en œuvre une dialectique de la chaleur et de la fraîcheur. Celle-ci est au cœur des préoccupations cosmogoniques, médicales et morales des Lovedu[3]. « L'extinction des feux au moyen de médecines rafraîchissantes, écrivent les Krige, n'est qu'un aspect d'un ensemble complexe de pratiques en relation avec le chaud et le froid, symbolisant respectivement la dysphorie et l'euphorie. » La terre est « chaude » à la mort de la reine et un nouvel ordre cosmique doit être inauguré par un traitement rafraîchissant[4]. Tous les feux sont éteints à la fin du deuil observé en l'honneur de la

1. Stayt, 1968, pp. 310-311.
2. Krige, 1943, pp. 276-277.
3. Krige, 1954.
4. *Idem*, p. 65.

souveraine défunte[1]. Divers rites doivent être observés en permanence pour éviter que la terre ne s'échauffe et que la médecine de pluie ne s'affaiblisse ou ne soit « souillée ». En particulier les jumeaux, les femmes mortes en couches, les enfants nés avant terme, doivent être enterrés dans le sol humide[2]. L'une des causes les plus communes de la maladie est « le sang chaud ». La femme qui vient d'avorter est « brûlante » ; elle risque de transmettre ce dangereux état à son partenaire sexuel. La fraîcheur et la chaleur sont aussi des dispositions d'esprit, néfastes ou favorables, des dieux. La chaleur les dispose à la colère, comme elle active la propension au crime des sorciers[3].

Cette « très importante catégorie conceptuelle », pour reprendre l'expression même des Krige, domine aussi la pensée venda. La graisse du python (animal associé à l'eau) est un médicament efficace contre les brûlures et un moyen de protection contre les incendies. Tuer un python, c'est « rafraîchir » la terre. La carcasse de l'animal doit être obligatoirement déposée dans un cours d'eau sous peine de provoquer la sécheresse[4]. Comme chez les Lovedu, tous les feux sont éteints avec de l'eau avant l'investiture d'un chef et les femmes prélèvent un brandon sur le feu nouveau allumé par un prêtre, à la cour[5].

Les Zulu de leur côté saluent dans le python « le plus frais de tous les animaux de l'univers », celui dont l'humeur est toujours égale[6]. Ils partagent la philosophie générale des Lovedu, si bien décrite par les Krige. L'état de « fraîcheur » est requis de celui qui offrira un sacrifice aux ancêtres. Il doit être « froid » la veille de l'opération, s'abstenir de faire l'amour, de boire de la bière, de manger de la viande, de se tenir près du feu[7]. La communication avec les ancêtres n'est possible que si les participants au sacrifice

1. Krige, 1943, p. 168.
2. Krige, 1954, p. 65.
3. *Idem*, p. 69.
4. Roumeguère-Eberhardt, 1963 a, pp. 16-17.
5. Stayt, 1968, pp. 207 et 311.
6. Berglund, 1975, p. 60.
7. *Idem*, p. 225.

sont eux-mêmes « froids », c'est-à-dire sans colère ni rancune[1].

Ce que l'ensemble de ces faits révèle, ce n'est certes pas l'existence d'un système classificatoire inerte, mais le souci rituel de maintenir l'univers et l'action des hommes à une température basse constante en combattant toutes les formes d'échauffement. C'est cette thermodynamique que nous nous proposons d'analyser à travers les rites de passage des Bantous d'Afrique australe.

1. *Idem*, p. 247.

CHAPITRE X

Là où soufflent le chaud et le froid

(Essais sur les rites de passage en Afrique australe)

Les Lovedu et les Zulu ne sont pas les seuls peuples d'Afrique australe à développer une philosophie du chaud et du froid. Celle-ci est en œuvre dans l'ensemble des rites de passage d'une tribu, qui appartient à un groupe linguistique et culturel bien distinct : les Thonga.

Le cas des Thonga est remarquable à plus d'un égard dans l'histoire de l'ethnographie africaine. Cette société fut la première du monde bantou à avoir été étudiée minutieusement par un observateur de grand talent. Rien ne prédisposait Henri-Alexandre Junod (1863-1934), missionnaire suisse protestant, auteur d'une thèse de doctorat sur *La Sainteté parfaite de Jésus-Christ* (1885) à accomplir un travail scientifique, alors que la recherche anthropologique était quasi inexistante en Afrique. Cet homme qui participait sans inquiétude de la bonne conscience coloniale et de l'idéologie évolutionniste de son temps, nous a laissé une œuvre descriptive monumentale. Les premiers matériaux qu'il a récoltés chez les Thonga nourrissent deux monographies publiées successivement en 1897 et 1898 : *Les Chants et les contes des Ba-Ronga de la baie de Delagoa* et *Les Ba-Ronga. Étude ethnographique*. Le second livre est la première version de l'ouvrage classique que Junod publiera quatorze ans plus tard en anglais sous le titre *The Life of a South African Tribe*[1]. Après l'édition anglaise, Junod rassemble pendant de nombreuses

1. Junod, 1912-1913.

années encore une multitude d'informations nouvelles. La seconde édition (1927), qui sera traduite et publiée en français en 1936, deux ans après sa mort, est l'ouvrage auquel je me référerai principalement[1].

Les Thonga forment une grande nation dépourvue d'unité politique, répartie pour l'essentiel entre le sud du Mozambique et le Transvaal. C'est à la suite des redoutables invasions zulu, entre 1835 et 1840, qu'un important contingent de population émigra dans ce dernier pays. La plupart des informateurs privilégiés de Junod appartenaient au sous-groupe Ronga qui constitua de puissantes chefferies au XVIe siècle ; cette forte structure politique explique la grande expansion des Thonga dans le sud du Mozambique au milieu du XVIIIe siècle[2]. Les Ronga ne furent jamais soumis aux chefs zulu car ils se placèrent sous la protection des Portugais, lors du grand déferlement. Ils préservèrent ainsi une relative indépendance, jusqu'à la consolidation de la colonisation européenne à la fin du XIXe siècle[3].

L'unité socio-politique traditionnelle est le groupe de descendance patrilinéaire que Junod qualifie de clan[4]. Il semble plutôt s'agir d'un lignage maximal car tous les membres de cette communauté (de quelques centaines à quelques milliers d'âmes) se réclament du même ancêtre éponyme. Junod prend d'ailleurs bien soin d'opposer cette formation sociale au clan totémique d'une population voisine, les Pedi[5]. Chez les Thonga, on ne trouve aucune référence à des espèces animales interdites. En revanche, les lignages autonomes (les « clans » selon Junod) sont caractérisés chacun par une devise. Le pouvoir se transmet héréditairement au fils aîné (né de l'épouse principale) à l'intérieur de la lignée issue par primogéniture du fondateur éponyme, mais tous les frères cadets du chef défunt *(hosi)* doivent régner avant que le fils héritier ne soit investi. On

1. Junod, 1936.
2. Smith, Alan K., 1973, pp. 572 et 576.
3. Junod, 1936, I, p. 33.
4. *Idem*, I, pp. 339 et sq.
5. *Idem*, I, p. 345.

comprend que ces deux principes opposés aient été « la source de conflits sans fin dans les clans thonga[1] ». Chaque lignée cadette, appelée « porte », occupe un district, placé sous l'autorité d'un *hosana*, littéralement *petit chef*[2]. Dans certaines régions, un lignage conquérant partage le pouvoir avec des conseillers autochtones représentant les lignages conquis. Le *hosi* répartit ses nombreuses femmes dans l'ensemble de la chefferie pour demeurer en relation avec ses sujets ; il s'efforce aussi de placer ses fils ou ses proches parents à la tête des districts importants[3]. En tout état de cause, la royauté sacrée et son appareil centralisateur n'émergèrent nulle part.

Lorsqu'on examine le réseau familial qui unit les habitants d'un village, on est frappé par son extrême homogénéité. Cette unité résidentielle n'est en fin de compte qu'une famille patrilinéaire étendue, comportant le chef et les vieillards qui sont à sa charge, ses femmes, ses frères cadets et leurs épouses, ses fils mariés ainsi que ses fils et filles célibataires[4]. Le village comporte un abri central pour le gros bétail. Les jeunes garçons prennent soin des bœufs dont les femmes sont rigoureusement écartées. En revanche, elles assument la plupart des tâches agricoles.

La vie religieuse, qui seule retiendra notre attention, se fonde sur le culte des ancêtres. Nous avons analysé ailleurs le système des offrandes et du sacrifice[5]. Nous envisagerons cette fois l'ensemble cohérent formé par les rites de passage individuels. L'étude minutieuse qu'en entreprend Junod éclaire en effet le propos général par lequel nous terminions le chapitre précédent. Elle va nous permettre, en outre, de repérer avec précision la signification symbolique des rites de circoncision dans l'ensemble des Bantous du sud-est.

Les Thonga ne nous ont guère livré de mythes. Comme bien

1. *Idem*, II, p. 386.
2. *Idem*, I, p. 339.
3. *Idem*, II, p. 386.
4. *Idem*, I, pp. 296 et sq.
5. Heusch, L. de, 1978.

d'autres populations d'Afrique australe, ils pensent que l'humanité est née d'un marais de roseaux, voire d'un roseau unique qui fit explosion[1]. Les Ronga plus particulièrement affirment que le premier homme apporta un charbon ardent dans un coquillage ; le nom de la première femme signifie « celle qui écrase les légumes[2] ». La cuisine est donc en place dès l'origine. Le cours solsticial du soleil, pas plus que ses éclipses, ne font l'objet de récits élaborés. Le lever de la lune nouvelle est salué par des cris de joie et les Nkuna consacrent au repos le jour qui suit, car l'astre nocturne est alors « tendre comme un nouveau-né[3] ». L'étoile du soir est son mari[4]. L'opposition du ciel et de la terre, qui est au centre de la pensée cosmogonique des Nguni (Zulu et Swazi), ne semble pas plus retenir l'attention des Thonga. Et cependant, nous allons le voir, les rites de passage individuels ne sont compréhensibles qu'à l'intérieur d'une cosmologie implicite.

Commençons par examiner les rites et les croyances relatifs à la naissance. L'article que Junod consacre en 1910 avec une témérité intellectuelle remarquable pour l'époque aux conceptions physiologiques des Bantous sud-africains suggère de la manière la plus nette les relations symboliques étroites qui existent entre le feu et la gestation : « L'enfant est le produit d'une cuisson réussie » puisqu'il « est envisagé comme un ustensile d'argile qui a passé par le feu et qui ne s'est pas fendu[5] ». Plusieurs indices montrent qu'il s'agit d'une cuisson modérée qui s'oppose à une série d'échauffements dangereux. La maladie est le produit d'une chaleur excessive : le mot *hola* utilisé pour désigner un malade qui guérit se dit aussi d'une « marmite chauffée au feu qu'on a mise de côté pour la laisser refroidir[6] ». Lors de la menstruation la femme souffre d'une dangereuse « chaleur[7] ». L'acte sexuel lui-même produit un dégage-

1. Junod, 1936, II, p. 303.
2. *Idem*, II, p. 305.
3. *Idem*, pp. 260-262.
4. *Idem*, p. 264.
5. Junod, 1910, p. 127.
6. *Idem*, p. 138.
7. *Idem*.

ment de chaleur susceptible de devenir menaçante pour la société dans certaines circonstances[1].

Lévi-Strauss a montré que dans des sociétés fort diverses « on fait "cuire" des individus intensément engagés dans un processus physiologique : nouveau-né, accouchée, fille pubère[2] ». « En Amérique, les mères pueblo accouchaient au-dessus d'un tas de sable chaud dont l'office était peut-être de transformer l'enfant en "personne cuite" (par opposition aux êtres naturels et aux objets, naturels ou manufacturés, qui sont des "personnes crues"). Chez plusieurs peuplades de Californie, on installait les jeunes accouchées et les filles pubères dans des fours creusés dans le sol. Après les avoir recouvertes de nattes, puis de pierres chaudes, on les faisait consciencieusement "cuire" ; les Yurok désignaient d'ailleurs tous les rites curatifs par une même locution : "faire cuire le mal"[3]. » Lévi-Strauss en conclut que « la conjonction d'un membre du groupe social avec la nature doit être médiatisée par l'intermédiaire du feu de cuisine[4] ». Mais il qualifie lui-même cette définition de « provisoire » et il ajoute que ces usages « devraient être méthodiquement inventoriés et classés ».

Je me propose de montrer que les Thonga inversent ce processus dans une certaine mesure. Le développement biologique de l'embryon est déjà cuisson, une cuisson placée cette fois sous le signe de la poterie. Ce processus primaire est complété après la naissance par un rite de caractère culinaire. Mais l'intégration de l'enfant dans le lignage paternel appelle un traitement rafraîchissant, au même titre que la guérison des maladies. Lorsque la température du corps atteint le degré de fraîcheur désiré, il s'agira de réchauffer la sexualité des garçons, et, inversement, de tempérer par des bains quotidiens la dangereuse chaleur que dégagent les jeunes filles qui viennent d'avoir leurs premières règles. En bref, la conception même de la personne humaine relève, chez les Thonga, d'une

1. *Idem*, p. 147.
2. Lévi-Strauss, 1964, p. 342.
3. *Idem*, p. 341.
4. *Idem*, p. 342.

espèce de philosophie thermodynamique parfaitement originale. Je me propose de montrer que ce code physiologique renvoie à un code cosmologique. Le passage d'un plan à l'autre est particulièrement net dans l'idéologie qui entoure les naissances gémellaires.

La naissance des jumeaux est l'une des principales menaces de sécheresse. La mère des jumeaux est souillée et les autres femmes évitent d'entrer en contact avec les objets qui lui appartiennent. Des précautions particulières sont prises à son égard lorsqu'elle participe à un deuil : « Elle doit se coucher la face contre terre près de la hutte du défunt, à l'endroit où la paroi a été percée pour faire sortir le cadavre. Puis le fossoyeur apporte quelques charbons ardents dans un tesson, verse un peu d'eau sur eux, et trempe ses doigts dans cette eau ; il enserre de ses mains la taille de la femme afin de la guérir en dedans[1]. » L'on conjure ici un feu intérieur en l'éteignant ; les cendres assument la même fonction dans le traitement des jumeaux lorsqu'ils participent à une cérémonie funéraire : l'un des fossoyeurs les accueille à l'entrée du village en les appelant « Fils du ciel » ; il dépose de la cendre sur leur fontanelle (« l'extrémité de l'arbre de vie[2] »). Junod interprète ce rite comme une mesure prophylactique : les jumeaux se trouvent dans un état de faiblesse et la souillure de la mort pourrait les affecter plus que d'autres enfants. Mais leur qualité de « fils du ciel » appelle une explication plus forte. Les jumeaux sont en effet le produit d'une *dangereuse conjonction du ciel et de la terre.* Leur mère est « montée au ciel » ; les Thonga disent aussi qu'elle est le ciel ou qu'elle a porté le ciel[3]. Les jumeaux sont porteurs d'une dangereuse puissance associée au feu céleste. Chez les Ronga, en cas de grande sécheresse, une mère de jumeaux conduit le rite de la pluie pour influencer le ciel « qui est en train de tuer la terre par la chaleur terrible du soleil[4] ». Ce rite consiste essentiellement à verser de l'eau sur la tombe des jumeaux.

1. Junod, 1936, II, p. 391.
2. *Idem*, p. 390.
3. *Idem*, p. 391.
4. *Idem*, p. 274.

La « souillure » qui affecte les jumeaux et leur mère réside donc dans un excès de chaleur ; la menace que cet état fait peser sur la nature entière est combattue par les signes de l'anti-feu (eau, cendres). La naissance des jumeaux peut être interprétée comme une cuisson intra-utérine excessive. Pour atténuer le danger d'une telle situation, les Thonga mettaient jadis à mort l'enfant le plus faible. On lui appliquait le traitement funéraire réservé à tous les bébés : le petit corps est placé dans une marmite fêlée, enfouie à fleur de sol, l'ouverture recouverte d'une couche de cendres, « de telle façon qu'il reste un passage pour l'air[1] ». Junod nous explique la raison d'être de cette coutume : l'âme de l'enfant (*moya*, le souffle) doit pouvoir sortir, sinon la mère ne pourrait plus enfanter[2]. La couche de cendres par laquelle le souffle doit passer exprime à nouveau clairement la volonté de corriger l'action excessive du feu que connote très fortement la marmite fêlée. Ne compare-t-on pas un enfant normal à un « ustensile d'argile qui a passé par le feu et qui ne s'est pas fendu[3] » ?

L'opérateur de la cuisson intra-utérine de l'enfant n'est autre que le sang menstruel. La « chaleur » qu'il dégage est normalement source de grand danger pour le mari ; la femme ne se « refroidit » que le neuvième jour du cycle[4]. Ce même sang menstruel s'accumule dans le corps de la femme lorsqu'elle est enceinte ; pour le faire sortir, le médecin pratique de petites incisions près des seins et des jambes ; il administre aussi à sa patiente une tisane[5]. Ce rite, qui a pour fonction d'« enlever le sang », tempère assurément le feu intérieur qui opère la cuisson de l'enfant. Après son exécution, le mari est autorisé à poursuivre les relations sexuelles avec sa femme. La future mère ne peut boire de l'eau en se tenant debout ; elle doit s'agenouiller pour se désaltérer, de crainte que l'eau ne tombe violemment sur la tête de l'enfant[6]. Junod explique que l'embryon

1. Junod, 1936, I, p. 158 ; II, p. 387.
2. *Idem*, II, p. 388.
3. Junod, 1910, p. 127.
4. *Idem*, p. 138.
5. Junod, 1936, I, p. 180.
6. *Idem*.

risquerait d'être « blessé » ; on se demandera plutôt si l'eau ne compromet pas la « cuisson » du pot. Mais il est également interdit aux femmes enceintes d'avaler une sauce *trop chaude*, car l'enfant pourrait être échaudé et venir au monde avec des taches noires. Ces deux règles s'expliquent ensemble si l'on admet que la gestation de l'enfant implique une température constante, sans refroidissement ni échauffement intempestif.

Il existe une singulière gradation dans la crainte du sang féminin, source de chaleur. Les Thonga attribuent un danger croissant au sang menstruel, aux lochies (sang de la naissance) et au sang des fausses couches[1]. Examinons d'abord le dernier cas. A travers tout le pays thonga, les fausses couches comme la naissance des jumeaux figurent parmi les grandes causes naturelles qui empêchent la pluie de tomber[2]. Ce n'est pas la naissance prématurée qui est redoutée en tant que telle, mais l'immense danger que représente le sang versé accidentellement lorsque la mère n'a pas enterré l'embryon avec les précautions rituelles. Un informateur précise : « Quand une femme a eu une fausse couche, quand elle a laissé la sécrétion s'écouler sans rien dire et qu'elle a enterré l'enfant né avant terme dans un endroit inconnu, c'est assez pour faire souffler les vents brûlants qui dessécheront tout le pays. » La faute de la mère est d'« avoir gâté le pays car elle a caché du sang qui ne s'était pas encore bien ordonné pour former un être humain[3] ». On déterre alors le fœtus, on arrose la tombe au moyen d'une médecine ; on y prélève de la terre, on la réduit en poudre et on la jette dans la rivière ; on verse enfin de l'eau dans la fosse. Avec de la terre provenant de celle-ci, les magiciens confectionnent une grande médecine dont on asperge le pays afin que la pluie revienne. Sur les bords du Limpopo, le rituel est quelque peu différent : lorsque la divination a révélé que le pays est impur, les femmes se dépouillent de leurs vêtements et exhument les corps des enfants nés prématurément et malencontreusement enterrés dans le sable

1. Junod, 1910, p. 139.
2. Junod, 1936, II, p. 272.
3. *Idem*, I, p. 158 ; II, p. 387.

des collines. Elles recueillent les restes sur des tessons, qu'elles vont enfouir dans la boue près de la rivière. Elles versent aussi de l'eau sur les anciens tombeaux afin de les « éteindre ». Chez les Ronga le même rite *(mbelele)* est conduit par une mère de jumeaux. Elle emmène les femmes sur les tombes des jumeaux et les arrose[1].

Le sang versé par la mère lors d'une naissance normale est également « chaud », mais dans une mesure moindre. Durant sept jours, la mère et l'enfant sont reclus dans la hutte, où le mari ne peut entrer sous aucun prétexte. Pour purifier ce lieu dangereux, la mère de l'accouchée devra enduire le sol d'argile. Le bébé continue à dégager de la chaleur jusqu'au rite d'intégration tribale, le *boha puri*, qui a lieu à la fin de la première année et qui marque la reprise des activités sexuelles des parents. En effet l'enfant devra être enterré en terrain humide s'il meurt avant cette cérémonie, en terrain sec, comme les adultes, si le décès survient après ce rite de passage décisif[2].

Le processus de rafraîchissement de l'enfant passe par un rite culinaire préalable. La première sortie de la hutte exige l'accomplissement du « rite du tesson ». Le médecin réunit des morceaux de peaux provenant de divers animaux sauvages. Il les place sur un débris de pot et les fait rôtir. Il expose le bébé à la fumée « pendant un assez long laps de temps, corps, figure, nez et bouche[3] ». Il broie les peaux cuites et les pulvérise ; il en fait un onguent dont il frictionne le corps du bébé afin de favoriser sa croissance. Junod propose une première explication : « L'enfant ayant été exposé [symboliquement] à tous les dangers extérieurs représentés par les bêtes de la brousse, peut sortir de la hutte. » Le rite du tesson est accompli au seuil de la maison et l'interprétation de Junod est fort vraisemblable, nous y reviendrons. Nous nous demanderons cependant d'abord si ce rite de passage, qui permet à l'enfant de quitter un lieu brûlant, marqué par le sang de la naissance, ne doit pas être

1. *Idem*, II, pp. 272-274.
2. *Idem*, I, p. 59.
3. *Idem*, I, pp. 48-49.

mis en rapport avec le processus même de la gestation comme cuisson.

Dans cette opération, le nouveau-né est littéralement *fumé*. Le fumage implique l'éloignement du feu, alors que l'embryon se trouvait directement exposé à la chaleur de la matrice. Le fragment de pot utilisé s'oppose lui-même à la marmite sortie intacte du corps maternel. Il est clair que le rite du tesson symbolise l'éclatement du lien placentaire. Il traite le petit garçon comme sujet autonome, il le met en rapport avec l'espace extérieur. La petite fille, quant à elle, est enduite d'ocre rouge, comme sa mère. Quel que soit son sexe, le bébé est désormais transporté dans un sac de portage auquel on attache un petit bout de roseau contenant une poudre noire destinée à le protéger des dangers de la brousse. On se souviendra ici que le mythe d'origine affirme que l'humanité est sortie d'un marais de roseaux, voire d'une tige unique. Le bébé se trouve donc placé, à présent, sous le signe du lieu aquatique primordial. Tout au long des premières années, jusqu'au sevrage, les jeunes enfants « ne sont que de l'eau, ils ne sont qu'une matrice[1] ».

Analysons ces données. L'enfant a d'abord été « cuit » dans une enveloppe placentaire assimilée à un pot ; le nouveau-né est « fumé » puis relié par une tige de roseau à la matrice originelle de l'humanité. Deux fois cuit le petit être se voit doté d'un cordon ombilical naturel, alors qu'il affronte le monde extérieur, dans cette seconde matrice — artificielle — qu'est le sac de portage maternel. Pour accéder au statut d'une « personne », il doit effectuer le passage du feu à l'eau. Le processus de « rafraîchissement » est engagé.

Le rite du tesson ouvre l'espace de la brousse. Mais le fumage auquel l'enfant vient d'être soumis élargit cet aspect topologique aux dimensions de l'univers. En effet le rite du tesson exerce une action prophylactique contre les convulsions, une affection redoutable causée « par la puissance mystérieuse du ciel[2] ». Cette étiologie évoque l'origine des naissances gémellaires : la conjonction brûlante du ciel et de la terre.

1. Junod, 1936, I, p. 159.
2. *Idem*, p. 49.

Après la reprise du cycle menstruel, au cours du troisième mois qui suit la naissance, se déroule le rite *yandla*[1]. Lorsque l'astre nocturne apparaît dans le ciel, « La mère prend une torche ou simplement un tison enflammé et la grand-mère la suit derrière la hutte. Arrivée là, la mère jette vers la lune le tison ardent et la grand-mère lance l'enfant en l'air en disant : "Voilà ta lune", puis elle le dépose sur les cendres. Le petit pleure et se roule dans les ordures du tas de cendres. Alors la mère l'enlève brusquement, lui donne le sein et ils rentrent[2]. » Le père est autorisé à prendre l'enfant dans ses bras pour la première fois.

L'enfant est conjoint à la lune, comme le tison ardent que la mère lance en direction de l'astre. Associé à ce brandon qui s'éteint, l'enfant est ensuite déposé sur la cendre (feu terrestre refroidi), où on le laisse se vautrer avant que la mère ne lui donne le sein. Dans le même temps où l'enfant est ainsi disjoint symboliquement de sa mère (du feu maternel), il est conjoint à son père qui, pour la première fois, a le droit de le prendre dans ses bras. L'action rafraîchissante de la lune est couplée à celle de la cendre. Il est remarquable que les jumeaux, qui sont en rapport avec le pouvoir desséchant du ciel (les rayons brûlants du soleil) soient exclus de ce rite lunaire[3]. Lune et cendres se trouvent dans un rapport d'opposition implicite avec le soleil et le feu.

On se rappellera que la lune est féminine chez les Thonga, et que l'étoile du soir (Vénus) est considérée comme son mari[4]. L'association du code cosmogonique et du code de parenté est évidente dans les sociétés voisines : la lune est considérée comme la tante paternelle de l'enfant chez les Venda, Pedi et Lovedu[5]. Ces indications comparatives suggèrent que la lune connote le rôle social éminent des femmes, instruments de l'alliance matrimoniale, par opposition à la relation purement biologique qui unit l'enfant à sa génitrice.

1. Junod, 1910, p. 130 et 1936, I, p. 55.
2. Junod, 1936, I, p. 56.
3. *Idem*, II, p. 390.
4. *Idem*, II, p. 264.
5. Roumeguère-Eberhardt, 1963 a, p. 29.

Chez les Thonga, l'actrice principale du *yandla* est apparemment la mère du père. C'est elle qui met fin à l'excessive dépendance de l'enfant vis-à-vis du feu de la matrice pour le placer sous le signe de la lune. Un nouveau rapport à la mère s'instaure, médiatisé par la cendre, un rapport distancié, socialisé, qui permet de rapprocher enfin l'enfant du père, à travers les relations établies par la circulation des femmes.

La croissance de l'enfant dans l'univers paternel se trouve directement associée à l'action bienfaisante de la lune. Junod rapproche à juste titre le *yandla* d'une coutume relevant davantage du jeu, que les Thonga appellent *Kulakulisa* (faire grandir). Lorsqu'un voyageur venant de loin passe par le village, « il prend l'enfant dans ses mains, le soulève, le jette en l'air et lui dit : "Grandis, grandis, arrive jusqu'à tel endroit" et il cite la localité d'où il vient[1] ». Le jeu et le rite relèvent du même schéma symbolique : le *kulakulisa* substitue un axe géographique horizontal à l'axe cosmogonique vertical du *yandla*.

L'enfant portera le nom du mois lunaire au cours duquel le *yandla* s'est déroulé. La lune établit une médiation entre l'univers des hommes et le ciel, dont les Thonga redoutent le pouvoir échauffant ; celui-ci, on vient de le voir, se trouve à l'origine des naissances gémellaires et des convulsions. C'est le Ciel encore que l'on rendait responsable jadis de la mort ; l'on disait qu'il était « tombé » sur tel ou tel village[2]. Mais quelle est donc la fonction du soleil dans cette anthropo-cosmogonie ? Sa chaleur excessive risque de « tuer la terre » et de provoquer la sécheresse[3]. Cependant c'est au feu solaire que l'on fait appel pour achever la cuisson des enfants prématurés : enveloppé dans des feuilles de ricin, le nouveau-né est placé dans une grande marmite que l'on expose aux rayons de l'astre[4]. Il ne s'agit pas seulement, comme le suppose Junod, d'obtenir un résultat analogue à celui d'une moderne

1. Junod, 1936, I, p. 56.
2. *Idem*, II, p. 391.
3. *Idem*, II, p. 274.
4. *Idem*, I, p. 45.

couveuse de nursery. L'efficacité symbolique du soleil est au moins aussi importante. Le traitement du bébé né avant terme fait appel sur un mode modéré au redoutable processus que la mère des jumeaux est censée mettre en œuvre durant la grossesse en « montant au ciel », pour en ramener sur terre des êtres marqués par un excès de chaleur.

Le rôle symbolique du soleil et ses relations avec le feu féminin de la gestation deviendront plus clairs lorsque nous analyserons les rites de circoncision. Mais il faut d'abord décrire cette nouvelle étape de la petite enfance que constitue le *boha puri*. Ce rite a lieu en principe lorsque le bébé commence à ramper[1]. Le *yandla*, qui autorise le premier rapprochement avec le père, introduit l'enfant dans le monde de la communication. En effet le rite est censé « ouvrir la poitrine de l'enfant » et empêcher que ses oreilles ne « meurent[2] ». Le *boha puri* renforce le lien déjà créé par le *yandla*, sous le signe de la lune féminine, entre l'enfant et son père. Il signifie aussi la reprise des relations sexuelles entre les parents. Le *boha puri* constitue un nouveau traitement rafraîchissant pour l'enfant, sous le signe de la semence paternelle cette fois. « Quand le moment est venu de *fuya* (c'est-à-dire "posséder") l'enfant, quand il peut se tenir debout, le père et la mère ont des rapports sexuels le soir "*semine non immisso*", car le mari ne doit pas rendre sa femme enceinte. La mère enduit une cordelette de coton au moyen de la souillure *(usila)* du père et tous deux l'attachent autour des reins de l'enfant, la mère tenant le petit, et le père nouant la cordelette (...). Mais il y a une manière plus simple de *fuya* l'enfant. Après l'acte sexuel, le père peut se contenter de toucher le bébé dans la région des reins, devant et derrière, avec le membre viril[3]. » Dans certains groupes thonga, l'enfant deviendra un être autonome (une grande personne, *ukulu*) le jour où la ceinture tombera en morceaux. La présentation à la lune, puis plus tard le contact avec la semence même du père constituent deux moments d'une même

1. *Idem*, I, p. 59.
2. *Idem*, I, p. 56.
3. Junod, 1910, pp. 131-132.

séquence ; l'enfant passe progressivement de l'univers maternel à l'univers social du père.

Le traitement funéraire différentiel réservé aux enfants selon l'âge du décès indique clairement la progression du processus de rafraîchissement réalisé par les divers rites de passage. Si le bébé meurt peu après la naissance, à une époque de surchauffe, le petit corps est placé dans une marmite fêlée recouverte d'une couche de cendres dans laquelle on a ménagé un orifice pour que la chaleur (la vapeur) puisse s'échapper. S'il meurt avant le *boha puri*, il devra être enterré dans un endroit humide. Si le décès survient après ce rite, l'enfant subira le même traitement funéraire que les adultes : il sera enterré dans une terre sèche.

Le *boha puri* est la dernière étape de la première enfance, l'agrégation au lignage paternel qui le « possède » réellement[1]. Mais jusqu'à trois ans environ, l'enfant vivra dans la dépendance du sein maternel. Le rite du sevrage est rigoureusement semblable à celui que l'on accomplit à la fin d'une maladie *(hondlola)*. Or la maladie est aussi conçue par les Thonga comme un état d'échauffement, au même titre que la menstruation. C'est visiblement parce que la grossesse est elle-même associée au feu qu'une association symbolique se crée entre la formation de l'embryon, la première enfance et la maladie. Guérir c'est aussi refroidir. Les trois premières années de l'enfance se terminent, comme toute maladie, par le rite *hondlola*.

Décrivons brièvement l'application de ce schéma thérapeutique au sevrage, qui parachève la séparation de l'enfant du corps maternel[2]. La mère fait cuire une bouillie de millet à laquelle elle a mélangé des racines médicinales qui ont la propriété de provoquer l'oubli. Elle prépare aussi une bière de maïs légère, sans levain. Elle prend soin de conserver un peu de son. Le médecin y verse le sang d'un poulet en invoquant les ancêtres. L'enfant est déposé sur la natte ; on l'enduit d'huile et d'une poudre magique et on le frictionne avec le son. La mère recueille les parcelles qui tombent sur la natte et en fait une boulette qu'elle introduira au coucher du soleil dans une

1. *Idem*.
2. Junod, 1936, I, pp. 61-62.

fourmilière ; elle rentre ensuite chez elle sans se retourner. Ce traitement a pour but de débarrasser l'enfant de la « souillure » du premier âge. Le jour même il quitte le village paternel pour aller vivre auprès de ses grands-parents. Le premier-né est reçu par les parents de la mère, le puîné par les grands-parents paternels. Ce n'est évidemment pas par accident que cette expulsion de la « chaleur » corporelle au moyen du sang sacrificiel et du son s'effectue au soleil couchant.

Il nous reste à rendre compte du curieux bain de vapeur périodique auquel la mère et l'enfant sont soumis après le *yandla*. Deux fois par mois, à la nouvelle lune et à la pleine lune, l'enfant est soumis au traitement médical appelé *biyekata*. Enfermés dans un enclos, la mère et l'enfant, recouverts d'un linge de coton, se penchent sur la vapeur émanant d'une marmite où le magicien a fait bouillir une tisane, et sur la fumée provenant d'une boulette de graisse aux propriétés médicinales, qu'il fait griller sur les braises. Ce rite, qui comporte une série d'opérations magiques complémentaires, a pour fonction explicite d'expulser la « souillure » du corps de l'enfant et de faciliter sa croissance[1]. Il prolonge donc l'action du *yandla* tout en introduisant un nouvel élément symbolique dans le code biologique. Le contact entre l'enfant et le feu est maintenu, mais il est médiatisé par la vapeur d'eau. Dès que l'enfant a été rapproché de la lune et déposé sur la cendre, sa croissance-purification se trouve associée à ce nouvel élément brûlant qui est à la fois eau et feu. Alors que l'enfant est seul à subir le fumage dans le rite du tesson, il se trouve uni à nouveau à sa mère sous le même drap. Le *yandla* n'opère qu'une disjonction partielle ; la présentation à la lune et le rapprochement avec le père exigent à présent une transformation de la cuisson intra-utérine : la cuisson à la vapeur favorise le développement du corps non durci de l'enfant. Le bain de vapeur, qui implique l'intimité physique de la mère et de l'enfant, reprend en charge le processus même de la formation de l'embryon. La maturation biologique se poursuit donc en même temps que la maturation sociale.

1. Junod, 1936, I, p. 57.

naissance biologique	*naissance sociale* (première sortie)
cuisson de la marmite intra-utérine	fumage (au moyen d'un tesson)
maturation biologique	*maturation sociale*
biyekata (cuisson à la vapeur)	*yandla* (présentation à la lune et déposition sur les cendres)

La pensée thonga déplace en quelque sorte le lieu d'articulation de la nature et de la culture. Le feu du potier se trouve en œuvre à l'intérieur de la matrice brûlante ; la cuisson à la vapeur du bébé prolonge sur un mode culturel ce processus naturel. En revanche le fumage apparaît ici comme la marque symbolique de l'accession au monde extérieur.

Résumons les résultats auxquels nous sommes parvenus. Si la gestation est pensée comme conjonction harmonieuse, à bonne distance, de la terre et du soleil, le développement physique dans l'univers social implique un nouvel équilibre cosmologique, qui met en jeu la lune. L'efficacité du rite féminin et lunaire *yandla* est renforcée par le traitement médical *biyekata*, qui est lui-même en rapport avec le rythme lunaire. En revanche la conjonction abusive de la terre et du ciel que la future mère des jumeaux a réalisée de sa propre initiative pendant la grossesse, compromet à la fois l'équilibre sociologique des naissances uniques et l'ordre cosmologique bien tempéré. Toute naissance gémellaire met en péril l'alternance des saisons dans la mesure où elle prend source dans un déplacement précipité de la femme enceinte vers le ciel à l'époque de la cuisson, alors que l'influence du soleil est prépondérante. Les albinos quant à eux représentent l'alternative : la naissance de ces créatures monstrueuses appelées « charbons-éclairs » parce qu'elles ont été brûlées par la descente d'un autre feu céleste : la foudre. Le feu de la foudre, que les Ronga appellent le coq ou la poule du ciel, s'oppose vigoureusement au feu terrestre : il est interdit de se chauffer à un foyer allumé avec le bois d'un arbre

frappé par la foudre ou de se servir de celui-ci comme combustible[1].

Jumeaux et albinos sont donc des figurations inverses de la conjonction brûlante du ciel et de la terre.

Un système anthropo-cosmogonique se dessine avec précision :

— enfants prématurés :	insuffisamment cuits, ils doivent être exposés au soleil ;
— enfants normaux :	produits d'une cuisson normale, leur chaleur appelle un refroidissement progressif assuré par le rite lunaire *yandla*. Le rite *biyekata* maintient un régime de cuisson à bonne distance du feu ;
— jumeaux :	produits d'une cuisson excessive, de la dangereuse montée de la mère au ciel, ils représentent une menace permanente de chaleur (maladie) et de sécheresse ;
— albinos :	produits d'une conjonction excessive inverse entre le ciel et la terre (descente de la foudre), ce sont des enfants carbonisés par l'éclair.

Un nouvel accident, menaçant pour l'ordre du monde, peut surgir en cours de croissance : l'apparition des premières incisives à la mâchoire supérieure. C'est partout un mauvais signe, mais les groupes thonga du Nord, comme les Pedi, l'assimilent implicitement à un danger de sécheresse puisqu'à sa mort un tel enfant devra être enterré en territoire humide[2].

Le code anthropo-cosmogonique permet encore de comprendre une singularité du rite *yandla* : non seulement le père est autorisé désormais à prendre l'enfant dans ses bras, mais il peut aussi lui chanter des chansons pour le consoler quand il pleure, ce qui était interdit avant la présentation à la lune[3] ; l'obligation faite au père (et apparemment aussi à la mère) de demeurer silencieux face au

1. Junod, 1936, II, p. 269.
2. *Idem*, I, p. 54.
3. *Idem*, p. 56.

nouveau-né brûlant s'explique si l'on observe que la même attitude rituelle s'impose face aux ravages du feu : quand un incendie dévaste la prairie, il faut l'éteindre en silence : « Si l'on fait du bruit, si on crie, il se précipite droit sur vous[1]. »

Or le silence est aussi de rigueur face à un enfant pris de convulsions ; cette affection, que le rite du tesson a précisément pour fonction de conjurer, est due à une conjonction brûlante du ciel et de la terre. La même attitude réservée s'impose dans d'autres types de circonstances caractérisées par un dégagement de chaleur : elle est exigée des femmes durant les expéditions guerrières, ou lorsque leur mari chasse l'hippopotame[2]. On comprend mieux dans cette perspective que le nouveau-né doive être accueilli avec la même prudence.

Mais dès lors, un autre aspect du rite du tesson s'éclaire. Le nouveau-né est contraint de crier violemment sous l'action d'une fumée âcre. Si le silence assure la disjonction de la terre et du feu céleste, les cris provoqués de l'enfant facilitent assurément la conjonction de deux espaces jusqu'alors séparés. Le rite du tesson a pour fonction de mettre l'intérieur de la hutte (prolongement de la matrice) en relation avec le monde extérieur ; non seulement l'enfant apparaît en public, mais, pour la première fois depuis l'accouchement, le père peut pénétrer sans danger dans la maison.

Ce code acoustique en rapport avec la cosmogonie se trouve complété par un troisième élément, qui se situe exactement entre les cris et le silence : une flûte magique permet de conjurer cette autre conjonction brûlante entre le ciel et la terre que réalise l'oiseau-foudre, responsable de la naissance des albinos[3].

Le code acoustique s'articule à un code sociologique et spatial :

1. *Idem*, II, p. 281.
2. *Idem.*
3. *Idem*, II, p. 269.

	Conséquence du rite du tesson	*Conséquence du rite* yandla
Code sociologique	Le fils est mis en présence du père qui demeure silencieux	Le père prend l'enfant dans ses bras ; il est autorisé à chanter des berceuses
Code spatial	Mise en relation de l'intérieur de la hutte avec le monde extérieur	Mise en relation de l'enfant avec la lune

Le rite *yandla*, qui implique une conjonction cosmogonique verticale modérée entre la terre et le ciel, complète la mise en relation horizontale de l'intérieur de la hutte avec l'espace extérieur, qu'opère le rite du tesson. A condition de considérer ces données comme un ensemble symbolique, on découvre que l'intériorité de la maison (la relation maternelle) est à l'extériorité de l'espace social construit par l'échange des femmes comme la terre est à la lune ; l'on comprend mieux que celle-ci soit si souvent assimilée à une tante paternelle en Afrique australe.

Cette analyse nous permettra de comprendre aussi un rite de chasse très étrange : la cuisson du placenta humain.

Le chasseur qui prépare un piège muni d'un pal cherchera à « faire perdre au gibier sa prudence coutumière » en saupoudrant la barrière qui entoure la fosse avec la substance provenant d'un *placenta humain cuit*. « Une femme de chasseur conserve avec soin l'arrière-faix de son enfant ; elle le cuit le soir de l'accouchement, le sèche le lendemain matin, le place entre deux tessons d'un pot cassé, et le suspend à une perche du toit. Quand le père revient de sa tournée de chasse, il en fait une poudre, la mélange à d'autres médecines et l'emploie à saupoudrer la barrière de l'empaloir, de même que ses flèches ou son fusil. Si une antilope est atteinte par un projectile recouvert de cette drogue, elle est sûre de tomber sur-le-champ[1]. »

1. Junod, 1936, I, p. 56.

La cuisson de l'arrière-faix (la « maison de l'enfant ») relève évidemment de la magie échauffante. L'opération mérite d'être comparée au traitement rafraîchissant réservé au jumeau condamné à disparaître. On se souviendra que les naissances gémellaires constituent aux yeux des Thonga une menace de sécheresse et que le plus faible des deux enfants était jadis placé dans une marmite fêlée et recouverte de cendres et enfouie à fleur de sol (voir p. 382). Les deux rites se construisent sur des structures inverses : dans un cas il s'agit de rafraîchir l'univers et de disjoindre le ciel et la terre, dans l'autre il s'agit au contraire de porter à un degré extrême la cuisson intra-utérine pour réaliser la conjonction du piège et de l'animal. Le rite des jumeaux utilise un pot fêlé mais entier, placé en situation *basse* (pour séparer le ciel brûlant de la terre), le rite de chasse utilise deux tessons suspendus (en position *haute*) à la perche du toit.

La magie mise en œuvre dans la chasse au piège utilise donc à plein rendement les propriétés échauffantes (excitantes) du placenta (où s'est effectuée la cuisson de l'embryon). Au contraire, pour les dangereuses expéditions lointaines, le chasseur fait plus volontiers appel aux vertus magiques, calmantes, des très jeunes enfants, qui se trouvent dans l'état requis de fraîcheur après le *boha puri*. Avant de partir, et afin d'atténuer le dangereux état de chaleur dans lequel, on le verra, il se trouvera lui-même, le chasseur professionnel tue parfois une poule, qu'il donne à manger à de jeunes enfants sevrés car ceux-ci « sont calmes » : en effet ils n'ont aucune activité sexuelle[1].

La naissance, la chasse et la guerre

Le rite de fumigation des nouveau-nés appartient chez les Thonga à une série paradigmatique que nous proposons de reconstituer à travers les descriptions minutieuses de Junod.

Au moment de la puberté, le jeune garçon qui a eu sa première

1. Junod, 1936, II, p. 58.

émission nocturne à l'occasion d'un rêve érotique accomplit spontanément un rite comparable à celui qui est imposé au bébé, lorsqu'on le prépare à sortir de la hutte maternelle. Il absorbe des fragments de peaux d'animaux sauvages, rôtis sur un tesson avec le contenu de la panse d'une chèvre sacrifiée à cette occasion. Il doit ensuite « se battre sur les articulations avec cette médecine pour se préparer à avoir des relations sexuelles avec les filles plus âgées que lui ; il risquerait sinon d'être "vaincu" par sa partenaire[1] ».

Rite de naissance et rite de puberté relèvent d'une séquence diachronique placée sous le signe de la cuisine ou plutôt d'une anti-cuisine effectuée sur un débris de pot. Dans le premier cas l'enfant, devenu objet de cuisson, est soumis à l'action de la fumée provenant du rôtissage de peaux d'animaux sauvages. Dans le second, ces mêmes éléments incomestibles sont mangés. Les deux traitements ont des fonctions sociologiques comparables. Le rite de naissance réalise la rupture du lien naturel qui unissait l'enfant à sa mère pour l'introduire dans l'univers du père. Le rite de puberté prélude à la vie sexuelle, il intensifie la coupure précédente.

La métaphore martiale et phallocratique qui exprime la finalité du rite (« vaincre la femme ») nous incite à prendre en considération les rites de purification des chasseurs et des guerriers. La guerre comme la chasse sont des activités hautement valorisées, mais elles exposent les acteurs à de grands dangers. L'esprit de la victime, le *nuru*, risque de rendre le meurtrier fou furieux. Au retour d'une expédition sanglante, les guerriers doivent être purifiés au moyen d'un rite dont la finalité est de les débarrasser du *nuru*[2]. Leurs mains sont « chaudes », c'est pourquoi ils doivent utiliser une cuillère et des marmites cassées pour se nourrir. Ils ne mangent que des plats froids et il leur est interdit de boire de l'eau. Dans cet état de chaleur excessive, ils doivent s'abstenir rigoureusement de toute relation sexuelle. Les guerriers souillés par le sang de la guerre (« noirs ») sont donc séparés à la fois des femmes et de leur cuisine. Après quelques jours un médecin intervient. On dépose dans une

1. Junod, 1910, p. 144.
2. Junod, 1936, I, pp. 443-444.

marmite cassée des graines de toutes espèces, que l'on fait rôtir avec le contenu de la panse d'une chèvre et diverses médecines. Les hommes inhalent la fumée. Ils s'enduisent ensuite les mains de cette mixture et s'en frottent les articulations[1]. L'autre procédure consiste à faire rôtir des racines médicinales dans un pot cassé ; les guerriers se penchent sur la fumée ; ensuite on fait bouillir un peu de lait dans le même récipient et les participants y trempent leurs doigts ; ils humectent leurs lèvres en prononçant un exorcisme à l'adresse de l'ennemi tué : « Descends, enfonce-toi. » Enfin les guerriers se frictionnent le corps avec le lait.

Comme le guerrier, le chasseur de fauves ou de gros gibier craint la vengeance du *nuru* de sa victime[2]. C'est pourquoi il doit accomplir des rites de purification spécifiques après avoir abattu l'animal[3]. Comme la guerre, la chasse se caractérise par un excès de chaleur et un écart absolu par rapport au monde des femmes. Lorsqu'il s'aventure en brousse, le chasseur doit oublier tout ce qui a trait au village. Il doit se garder de manger du sel et s'abstenir de toute relation sexuelle sous peine de voir s'échauffer ses médecines de chasse qui doivent demeurer fraîches[4].

La purification du guerrier peut être rapprochée du rite de puberté masculin. Dans les deux cas, une cuisine magique est effectuée sur un tesson. Le rite de puberté implique le passage du calme de l'enfance à l'excitation sexuelle, conçue comme une guerre métaphorique. En revanche, l'échauffement excessif du combat est incompatible avec la vie sexuelle, et le guerrier doit être « rafraîchi ». Le garçon pubère accède à l'univers des femmes, en faisant appel à des signes, relevant du monde de la chasse ; le guerrier revient au village par un cheminement inverse, en utilisant des signes, relevant de l'agriculture (des graines). L'adolescent (trop froid) comme le guerrier (trop chaud) sont disjoints des femmes pour des raisons symétriques et inverses. Le rôtissage

1. *Idem*, pp. 444-445.
2. *Idem*, II, p. 74.
3. *Idem*, p. 68.
4. *Idem*, II, pp. 59-60.

exprime sous des modes complémentaires la conjonction des sexes.

Cuisine et sexualité sont intimement associées dans ces opérations bizarres. Interdits sexuels et alimentaires vont de pair dans le chef du guerrier. Pour lui, le retour au foyer signifie aussi l'accès à une cuisine normalisée. Examinons plus en détail cet aspect.

Le second type de traitement rituel auquel le guerrier peut être soumis substitue aux graines rôties du lait bouilli. Cette cuisson est aussi insolite que la précédente, le lait étant toujours consommé cru. Cependant elle évoque le rite que la mère exécute lorsqu'elle s'est trop éloignée de son enfant. Avant de nourrir à nouveau l'enfant, elle est tenue de placer un tesson sur le feu et d'y laisser tomber quelques gouttes de lait de chaque sein[1]. Les deux opérations ont la même fonction : permettre à l'enfant éloigné de la mère, ou au guerrier séparé des femmes, d'absorber à nouveau une nourriture *chaude*. Le bébé abandonné trop longtemps se voit menacé de boire froid le lait maternel. Il se trouve *mutatis mutandis* dans la même situation que le guerrier, qui mange effectivement sa nourriture refroidie.

Un autre trait caractérise à la fois l'état thermique du nouveau-né et celui du guerrier : il leur est interdit de boire de l'eau fraîche. La boisson du bébé est une tisane tiède[2]. La chaleur excessive dont souffre le guerrier implique un écart absolu entre l'eau et le feu. Le réchauffement du lait ou le rôtissage des graines introduit la médiation nécessaire.

Mais il faut encore examiner l'ensemble de ces rites du point de vue topologique. Le rite de naissance est pensé comme ouverture à la brousse ; en effet en dépit de sa fragilité, le bébé est désormais capable de « traverser les traces des animaux sauvages[3] ». Pour le jeune garçon qui vient d'avoir son premier rêve érotique, la conquête des femmes plus âgées est une véritable chasse métaphorique. Si l'on nous permet cette image, il s'agit de « croquer le gibier », de

1. Junod, 1936, I, p. 51.
2. *Idem*, I, p. 52.
3. *Idem*, I, p. 48.

ne pas être vaincu par lui. Et effectivement, le jeune garçon mange les fragments de peaux d'animaux sauvages rôtis. Le guerrier se trouve dans une position inverse. Il fait partie intégrante de l'univers de brousse puisqu'il est assimilé à une bête fauve, comme les grands chasseurs eux-mêmes. On le compare à un « lion qui retourne dans la forêt sans que personne ose l'attaquer[1] ». Il est donc incapable de rentrer au village, de retrouver l'intimité du foyer domestique sans accomplir un rite de passage. On a vu déjà que la substitution des graines aux peaux d'animaux sauvages dans la cuisine rituelle s'expliquait par ces cheminements inverses.

La cuisine rituelle articule donc l'espace de brousse et le village, comme elle articule les univers masculin et féminin. Mais l'accession du jeune homme aux femmes et le retour au foyer du guerrier s'accompagnent d'un élément sacrificiel qui fait défaut dans le rite de sortie des nouveau-nés : le chyme d'une chèvre est mêlé aux autres ingrédients consommés ou inhalés. On soulignera que dans tout sacrifice, l'animal et le sacrifiant sont de sexe opposé car cette mise à mort rituelle contribue à « édifier le village[2] ». Nous n'approfondirons pas ici le symbolisme du chyme que nous avons analysé ailleurs[3]. Nous avons montré qu'il constitue un élément disjoncteur dans les grands rites de passage collectifs. Il marque notamment la séparation du père et de la fille lors du mariage, l'opposition et la complémentarité des membres du lignage patrilinéaire et des neveux utérins lors des cérémonies de fin de deuil. Que peut bien signifier la présence insolite de cet élément symbolique dans les rites qui nous occupent ? Le chyme de l'animal n'est jamais cuit ni mangé dans les rites sacrificiels. Utilisé à l'état naturel, cru, il sert au contraire à rompre un lien et notamment à expulser les maladies, c'est-à-dire à mettre fin à un dangereux état de chaleur. Or le jeune homme qui part à la conquête des femmes consomme le chyme d'une chèvre mélangé aux fragments rôtis de peaux d'animaux

1. Junod, 1936, I, p. 429.
2. *Idem*, p. 371.
3. Heusch, L. de, 1978.

sauvages. De son côté le guerrier qui revient vers son épouse dans un état de surchauffe inquiétant inhale la fumée qui se dégage de la combustion de graines mélangées au chyme d'un animal domestique abattu pour la circonstance. Lorsqu'il participe du cru, le chyme est un symbole disjoncteur ; lorsqu'il est cuit rituellement il est au contraire conjoncteur : il abolit le manque de femmes dont souffraient également, pour des raisons différentes, le jeune garçon célibataire et le guerrier marié séparé de son épouse.

La procédure sacrificielle comme la cuisine mise en jeu dans ces deux rites de passage renversent donc la norme : le chyme est rôti en même temps que des parties non comestibles d'animaux sauvages (la peau), ou des graines (normalement bouillies), pour permettre la réunion des sexes. Pour comprendre ce retournement, il faut déchiffrer la place qu'occupe le rôtissage dans le code général de la chaleur, qui n'a cessé de nous préoccuper tout au long de ce chapitre. Le nouveau-né souillé par le sang de la naissance est un être « chaud » comme le guerrier souillé par le sang de l'homicide. Le bébé est confiné dans la hutte maternelle, lieu interdit au père car le contact des lochies l'exposerait à de graves dangers[1]. Le guerrier à l'extérieur du village se trouve exposé à une impureté de même nature (chaude) que la mère et l'enfant, qui se trouvent reclus à l'intérieur du village. En revanche le jeune garçon dont la virilité s'éveille doit abandonner l'état de fraîcheur (au sens littéral) de l'enfance pour être capable de « combattre » les femmes (au sens figuré). Il doit donc subir un réchauffement rituel. Dans les trois cas, le rôtissage de produits impropres à la consommation introduit la modification thermique nécessaire. Cette opération fait baisser la température du nouveau-né comme celle du guerrier ; elle fait monter celle du jeune garçon pubère.

Résumons dans un tableau les observations précédentes.

1. Junod, 1936, I, p. 47.

Rôtissage anticulinaire comme rite de transition
entre deux états thermiques extrêmes

Rite des nouveau-nés (présentation au monde extérieur)	Peaux d'animaux sauvages (l'enfant est exposé à la fumée)
Rite de puberté (accession individuelle à la sexualité comme « combat »)	Peaux d'animaux sauvages et chyme de la chèvre (absorbés)
Rite de purification des guerriers (retour au village)	Graines et chyme de la chèvre (fumée inhalée)

Le rite de puberté individuel se situe à l'intersection du rite de première sortie des nouveau-nés et du rite de purification des guerriers. Comme on peut aisément s'en rendre compte en consultant le tableau précédent, il possède un élément en commun avec chacun des deux autres. Comparons les trois états du sujet face à ces opérations anticulinaires. Le nouveau-né est littéralement « fumé » par le rôtissage de produits incomestibles qu'il mangera plus tard, au seuil de l'adolescence. Séparé de la matrice maternelle par le premier rite, le jeune garçon se prépare alors à « consommer » les femmes. Devenu guerrier enfin, il s'expose à se trouver disjoint d'elles par le sang de l'homicide qui provoque un dégagement excessif de chaleur. En rentrant au foyer domestique, il se penche sur la fumée de graines rôties, il absorbe par le nez le produit de cette cuisine féminine subvertie. Mais dès lors il se trouve dans la position symétrique et inverse du nouveau-né que l'on enfume lorsqu'il sort pour la première fois de la hutte maternelle.

Le rôtissage se définit ainsi comme opération médiatrice. Elle permet de passer de l'enfance à la puberté, de la guerre à la sexualité, du village à la brousse et réciproquement ; elle assure la régulation thermique du corps, tantôt trop chaud (nouveau-né, guerrier), tantôt trop froid (l'adolescent au seuil de la sexualité). J'ai souligné autrefois le fait que la part destinée aux ancêtres dans les sacrifices de fin de deuil était enlevée par ces *outsiders* que sont les neveux

utérins, pour être rôtie dans l'espace de brousse, alors que les membres du village consommaient leur propre part bouillie au village même[1]. Dans le contexte culinaire du sacrifice, le rôti associe donc les vivants et les morts, *à l'extérieur de la communauté.* Les rites de passage individuels que nous venons d'analyser définissent quant à eux une anticuisine (réalisée significativement sur un débris de pot) qui ne concerne pas les ancêtres. Le rôtissage remplit une fonction symbolique d'une autre nature ; cette fois l'opération rituelle est médiatrice entre la vie sociale normale et trois façons d'être excessives : la dépendance absolue du nouveau-né vis-à-vis de la mère, l'absence de vie sexuelle des jeunes garçons, la pratique de la guerre.

Au clair de la lune

Jetons un bref regard sur les sociétés voisines. Aux yeux des Venda, le feu est le symbole de la femme procréatrice[2]. Les Venda estiment que le sang menstruel est utilisé durant la grossesse pour l'élaboration du fœtus[3]. Le feu intra-utérin est celui du potier car l'on examine à la naissance si « le pot résiste à la cuisson » ; les jumeaux comme les enfants qui présentent la moindre anomalie sont ensevelis dans un pot d'argile près d'un cours d'eau[4]. Si ce rite n'était pas accompli pour les jumeaux, le pays serait ravagé par la sécheresse[5]. Mais les Venda pensent aussi, comme les Thonga, que le corps non durci du bébé n'est que de l'eau et ils racontent aux enfants que la mère va le chercher dans un trou creusé dans le lit d'une rivière par un tourbillon[6]. Nous nous trouvons ici en présence d'une variante du mythe d'origine aquatique de l'humanité, que connaissent la plupart des peuples d'Afrique australe. Les Venda proposent une articulation nouvelle, entre l'origine naturelle de

1. Heusch, L. de, 1978.
2. Roumeguère-Eberhardt, 1963a, p. 20.
3. Stayt, 1968, p. 260.
4. Roumeguère-Eberhardt, 1963a, p. 27.
5. Stayt, 1968, p. 91.
6. Roumeguère-Eberhardt, 1963a, p. 27.

l'homme et sa cuisson intra-utérine. Le modèle retenu est la fabrication de la bière. Á la fin du rituel *domba*, qui réunit filles et garçons à la sortie de leur école initiatique respective, l'instructeur verse de l'eau mélangée à de la farine d'éleusine sur de l'ocre rouge et dit : « Voici la semence que donne l'homme et que reçoit la femme ; la bière c'est la semence, l'ocre c'est la femme — c'est le sang menstruel[1]. » Les Venda expliquent donc la formation de l'embryon en faisant appel tantôt au feu du potier, tantôt à la conjonction de l'eau et du feu de cuisine. Dans les deux cas, le processus biologique, loin d'être abandonné complètement à la nature, opère selon un modèle culturel, comme chez les Thonga.

Le traitement rafraîchissant imposé au nouveau-né diffère quelque peu mais il s'inspire du même schéma[2]. La mère est rigoureusement isolée avec le nouveau-né jusqu'à la chute du cordon ombilical. Le père serait affligé d'une maladie des yeux s'il s'approchait de l'accouchée. Le médecin ne soumet pas l'enfant au rite du tesson, mais il pratique de petites incisions sur tout le corps de l'enfant avant sa sortie. Le père rend visite solennellement à la mère. Il se frotte la paume des mains et la plante des pieds au moyen d'une poudre contenant du sang menstruel (il se protège donc contre le feu). L'épouse lui offre alors un bracelet. L'enfant reçoit son nom et est autorisé à quitter la hutte avec sa mère. Après cette première apparition publique, il demeure confiné dans la cour jusqu'à la fin du mois. La translation du bébé dans l'espace extérieur (rite équivalant au *yandla* thonga) a lieu un soir. La mère, portant l'enfant, est accompagnée de quelques femmes âgées. Celles-ci emportent avec elles une poignée de graines s'il s'agit d'une fille ; dans ce cas, elles cultiveront un bout de terrain à la houe ; elles ordonneront ensuite à la mère de donner le sein à l'enfant et de semer les graines. S'il s'agit d'un garçon, on emporte une petite hache et l'on construit un parc à bétail en miniature. Dans l'un et l'autre cas, les habitants de l'enclos versent de l'eau sur le toit de la maison de manière à arroser le bébé lorsqu'il rentre à la maison.

1. *Idem*, p. 17.
2. Stayt, 1968, pp. 86-90.

Stayt observe que ce rite souligne les rôles sociaux respectifs des sexes ; il estime que toute la cérémonie a pour fonction de faciliter la croissance et d'appeler sur l'enfant la protection des esprits, de le faire bénéficier de la pluie et d'une récolte abondante. Cette interprétation nous paraît trop faible. Les Venda transforment la visée rafraîchissante du *yandla* en faisant appel directement à l'eau céleste. Les relations de l'enfant avec la lune n'en ont pas pour autant disparu ; en effet celui-ci sera présenté chaque mois à la lune nouvelle, tenu par les pieds *(being held upside down)*. Ce renversement du corps mérite d'être considéré comme une nouvelle naissance ; il est rigoureusement équivalent au rite thonga, où le bébé, d'abord présenté à la lune, est ensuite déposé sur un tas de cendres. Les Venda assimilent l'astre nocturne à la tante paternelle de l'enfant[1]. C'est donc bien l'entrée du nouveau-né dans l'univers social qui se joue une fois de plus sous le signe de la lune, après l'exposition à la pluie.

Nous avons vu que les Swazi associent de leur côté la lune au développement physique des enfants (voir p. 257). Ils pratiquent un rite équivalant au *yandla*[2]. Avant d'avoir été présenté à la lune croissante, l'enfant ne possède pas de nom, il est une « chose » et son père ne peut le tenir dans ses bras. Dans le clan royal dlamini, le rite a lieu trois mois après la naissance, à la pleine lune. Une nourrice amène le bébé dans l'enclos du bétail. Elle lui présente l'astre nocturne comme son « amie ». Elle dépose ensuite l'enfant et attend qu'il pleure ; elle le reprend alors et le ramène auprès de sa mère qui lui donne le sein. Dans le clan mahlalela, le rite a lieu lors de la première phase lunaire pour les petites filles, à la pleine lune pour les garçons ; le modèle se conforme davantage au *yandla* thonga. Une vieille femme emportant un brandon accompagne la mère ; celle-ci dépose l'enfant sur un tas de cendres ; elle presse ses seins pour en faire jaillir quelques gouttes de lait, qu'elle laisse tomber sur la flamme ; elle lance ensuite le brandon vers la lune en disant : « voilà ton amie ». Alors elle s'encourt, abandonnant

1. Kuper, 1947, p. 76.
2. *Idem.*

l'enfant ; la vieille femme le recueille et l'apporte à la mère qui le nourrit.

L'interprétation que nous proposions à propos du *yandla* se confirme : l'enfant, symboliquement identifié à un brandon qui s'éteint, et mis en contact avec la cendre, est disjoint de sa mère en tant que génitrice brûlante ; en revanche il est conjoint à la lune qui est censée le nourrir. Nous savons que l'astre nocturne est étroitement associé chez les Swazi à la reine-mère, c'est-à-dire à la part féminine, rafraîchissante de l'univers. Bien que la dialectique du chaud et du froid soit moins évidente ici, on se souviendra que le grand rite annuel de régénération de la royauté commence, lorsque la lune a disparu, par une quête des eaux terrestres menée par des princesses célestes ; il culmine à la pleine lune suivante pour s'achever par l'extinction par l'eau céleste d'un bûcher purificateur allumé par le roi solaire (voir chap. VIII).

Poursuivons ce tour d'horizon comparatif. Les Lovedu partagent avec les Thonga la crainte des échauffements provoqués par les naissances anormales, et notamment gémellaires[1]. L'état de « chaleur » caractérise aussi bien ce désordre biologique que la maladie (provoquée par le « sang chaud »). Les rites de naissance nous sont malheureusement fort mal connus. Nous savons cependant que les Lovedu pratiquent un rite de sortie qui cumule les caractéristiques propres aux Venda et aux Thonga. Comme les premiers, les Lovedu imposent au bébé des scarifications sur tout le corps, afin de le fortifier ; mais ils soumettent aussi le nouveau-né à une fumigation, comme les Thonga ; l'enfant nu est exposé à la fumée que dégagent en se consumant des copeaux, des racines ou des morceaux d'écorce[2]. Les Lovedu traitent aussi les maladies, toujours provoquées par l'échauffement du sang, par des scarifications. Le sens de cette opération pratiquée sur le corps des nouveau-nés s'éclaire enfin : il s'agit d'un procédé destiné à expulser une chaleur excessive afin d'assurer la régulation thermique. On se souviendra que les Thonga imposent des inci-

1. Krige, 1954, pp. 65-73.
2. Krige, 1943, p. 214.

sions à la femme au début de sa grossesse pour évacuer le sang menstruel.

*

Examinons enfin les rites de naissance pratiqués dans la civilisation autochtone sotho. Bien que les renseignements ethnographiques soient moins précis, on ne peut douter que la grossesse est ici aussi le résultat d'une cuisson. Les Sotho postulent une homologie entre le travail de la potière et la vie même : les femmes cessent de pétrir l'argile et de mettre les pots au four lorsqu'un décès a été annoncé, sous peine de voir ceux-ci éclater[1]. Les enfants mort-nés sont enterrés dans un vieux pot brisé.

L'enfant ainsi fabriqué à l'instar d'une marmite doit être protégé contre la pluie pendant deux ou trois mois. Il risque, sinon, de devenir une créature asociale, de commettre des larcins. Le passage du feu à l'eau s'effectue ici en plusieurs étapes : un premier rite permet à l'enfant d'affronter le soleil, un second le met en relation avec la lune, un troisième enfin avec la pluie. Quelques jours après la naissance il est exposé à la fumée d'un feu de broussailles qualifiées de « buisson du vautour ». Cette fumigation lui donne la force de supporter les rayons du soleil[2]. Au cours du deuxième mois qui suit la naissance, le bébé est accueilli par tous les enfants du village, à la pleine lune. Il est ensuite exposé à la prochaine pluie et se voit qualifié de « voleur ». On le laisse pleurer sous les gouttes avant de le ramener à l'intérieur de la hutte, où il est choyé[3]. La séparation symbolique de la mère et de l'enfant, qui se joue chez les Thonga sous le signe de la lune et de la cendre, s'effectue cette fois sous la pluie. Nous croyons comprendre que la lune et la pluie rafraîchissantes mettent fin à une situation excessive ; l'appropriation de la mère par l'enfant n'est-elle pas comparable à une captation de femme, à un vol ? On se souviendra que la lune, qui intervient dans

1. Sechefo, s.d., p. 25.
2. *Idem*, p. 7.
3. Laydevant, 1952, p. 33.

ce processus de socialisation, est souvent assimilée en Afrique australe à une tante paternelle c'est-à-dire à la femme qui s'oppose à la mère dans la chaîne de l'échange matrimonial.

Le même code thermique articule les rites des Tswana, proches parents des Sotho. Le sang des femmes enceintes est « chaud » ; il contrarie l'action des médecines de pluie. C'est pourquoi les faiseurs de pluie et les chefs doivent s'abstenir de toute relation sexuelle durant la plus grande partie de la saison humide[1]. On comprend mieux ainsi que les Pedi, qui appartiennent au groupe sotho septentrional, recommandent aux femmes enceintes de ne pas sortir lorsqu'il pleut[2]. Comme ailleurs la grossesse est marquée par la chaleur[3]. L'action rafraîchissante de l'eau intervient immédiatement après la naissance : l'enfant pedi est lavé au moyen d'une eau fraîche conservée dans un pot *cassé*. Mönnig aperçoit fort bien que ce récipient symbolise « la condition transitoire du nouveau-né », l'arrachement du placenta[4]. Celui-ci est déposé dans un pot d'argile (apparemment intact) rempli d'eau. Si le nouveau-né présente une malformation, s'il a des dents, ou encore s'il est venu au monde par les pieds, on le noie avec le placenta. En cas de naissance gémellaire, l'un des enfants est mis à mort de la même façon. On recouvre alors le pot et on l'enterre dans un endroit frais, de préférence près d'une rivière[5]. Avant la première sortie de la hutte, l'on brûle des médecines protectrices et l'enfant est soumis, comme ailleurs, à l'action de la fumée. Les Pedi combinent dans un seul rite la présentation à la lune et à la pluie. Lors de l'apparition de la première lune qui suit la naissance, l'on verse de l'eau à travers le toit de la hutte ; l'enfant déposé au sol pleure quelques instants avant que les femmes ne le reprennent dans leurs bras[6].

Les Sotho partagent avec leurs voisins le même mythe d'origine de l'humanité : le lieu d'émergence de l'homme est un marais de

1. Schapera, 1971, pp. 35 et 94.
2. Mönnig, 1967, p. 99.
3. *Idem*, pp. 100 et 107.
4. *Idem*, p. 100.
5. *Idem*, p. 101.
6. *Idem*, p. 101.

roseaux. Ils disent qu'ils trouvent les bébés dans les eaux profondes des rivières[1]. Les Sotho méridionaux placent un roseau à l'entrée de la hutte où une femme vient d'accoucher, pour en interdire l'accès. Les Pedi font de même ; le roseau cesse de protéger l'enfant dès que celui-ci a franchi le seuil[2]. Dans l'ensemble du monde sotho le nouveau-né fait donc symboliquement partie du monde aquatique originel *avant* d'avoir été exposé au rite du fumage. Il y retourne au contraire chez les Thonga lorsqu'il est porté par sa mère dans un sac considéré comme une matrice humide, à laquelle on a attaché un morceau de roseau (voir p. 385). Partout la naissance est marquée par la dialectique du feu culturel et de l'eau, élément naturel, source première de vie.

Les Sotho considèrent aussi ce lieu originel aquatique comme « la petite maison du soleil[3] ». Le destin du soleil et celui de la première humanité sont semblables. Les rites de circoncision tentent, nous le verrons au cours du chapitre suivant, d'identifier les jeunes gens pubères à l'astre du jour. Mais, à l'inverse du soleil qui se repose chaque soir dans la source d'immortalité, les hommes sont voués à mourir depuis qu'ils ont quitté le marais de roseaux primordial. Un mythe, répandu dans toute l'Afrique australe, nous le rappelle. En voici la version thonga.

M 58 : L'ORIGINE DE LA MORT (THONGA)

Quand les premiers hommes furent sortis du marais de roseaux, le chef de ce marais envoya le caméléon leur porter le message suivant : "Les hommes mourront, mais ils ressusciteront." Le caméléon se mit en route, marchant lentement selon son habitude. Entre-temps le chef changea d'idée et envoya le gros lézard à tête bleue, le *galagala*, dire aux hommes : "Vous mourrez et vous pourrirez dans la terre!" Galala partit aussitôt à toutes jambes et dépassa bientôt le caméléon. Il fit sa commis-

1. Laydevant, 1952, p. 30.
2. Mönnig, 1967, p. 102.
3. Laydevant, 1952, p. 30.

sion et, lorsque le caméléon arriva avec la sienne, les hommes lui dirent : "Tu viens trop tard. Nous avons déjà reçu un autre message." Voilà pourquoi les hommes meurent[1].

La version zulu de ce mythe, qui avait déjà retenu l'attention de Frazer, précise que le caméléon, chemin faisant, s'était attardé pour manger des mûres ; mais certains conteurs précisent qu'il grimpa sur un arbre pour jouir du soleil : il remplit son estomac de mouches et tomba endormi[2]. Les Venda inversent cette version sans en modifier la signification. Le Créateur envoya le mille-pattes annoncer aux hommes qu'ils ne mourraient pas. Mais cet insecte s'attarda à manger les fruits d'un arbre. Entre-temps Dieu envoya le caméléon, messager de mort. C'est lui qui arriva le premier[3]. Les Venda comme les Thonga tuent impitoyablement cet animal funeste lorsqu'ils le rencontrent[4].

C'est cependant la marche hésitante du caméléon que les nouveaux circoncis thonga imitent lorsqu'ils rentrent au village après avoir combattu pendant plusieurs mois un feu rituel qui connote la menstruation (voir chap. XI). Au terme de leur quête sexuelle, les jeunes gens se trouvent une dernière fois en présence de leur mère ; chacune s'avance vers son fils, qui lui inflige un léger coup de bâton pour mieux marquer qu'il se sépare d'elle irrévocablement[5]. La circoncision, dernier rite de passage, accompli au seuil de la virilité, associe étrangement l'accession à la sexualité et la mort. Tout se passe comme si le feu intra-utérin qui sert à la fabrication de la vie signifie aussi la vie brève. On se souviendra que tout état de chaleur est dangereux, il compromet la santé de l'homme comme l'équilibre de l'univers, qui exigent le maintien d'un état de fraîcheur. L'humanité est devenue mortelle après avoir quitté un lieu humide primordial. Toute situation dangereuse appel-

1. Junod, 1936, II, p. 306.
2. Frazer, 1919, I, p. 64 ; Kidd, 1904, p. 76.
3. Stayt, 1968, p. 362.
4. Junod, 1936, I, p. 306.
5. *Idem,* I, p. 92.

le un recours — ou un retour — à l'eau. Marquée par le feu, la naissance de l'homme annonce sa mort. Le feu du potier, brûlant dans la matrice, se trouve porteur d'une fonction symbolique tragique, que bien d'autres civilisations — les anciens Grecs comme les Amérindiens — expriment à travers le feu de cuisine[1].

Chaleur et noirceur

Tout état critique est conçu par les Lovedu comme dégagement de « chaleur ». Mais, par ailleurs, la « noirceur » (*muridi*, l'ombre) définit la pollution qui affecte les hommes en diverses occasions : lors d'un deuil, après les rapports sexuels ou au début d'une grossesse, ou encore lors de la naissance de jumeaux ou d'une fausse couche[2]. J.D. et E.J. Krige disent clairement que cet état d'obscurité est en relation avec la plupart des situations irrégulières qui engendrent la « chaleur », mais ils s'efforcent de le présenter comme un « concept indépendant », plus limité. La noirceur, en effet, n'affecte pas le pays dans son ensemble, comme le fait la « chaleur ». *Muridi* constitue plus particulièrement une explication de l'aggravation des maladies. Sous sa forme la plus violente *(leridi)*, la « noirceur » désigne l'état de pollution dans lequel se trouve un guerrier qui a tué un ennemi. La situation est exactement la même chez les Thonga. Ceux-ci professent en effet que l'homme qui en a tué un autre se trouve dans un état de « noirceur », tout en ayant les mains « chaudes ». Dans les deux cas le guerrier est menacé de folie. Les Thonga comme les Lovedu considèrent que la femme est marquée par l'« obscurité » au début de sa grossesse : lorsque ses seins commencent à gonfler et à noircir, elle « entre dans l'état appelé *munyama* (obscurité) et le médecin pratique de petites incisions près des seins et aux jambes pour permettre l'évacuation du dangereux sang menstruel[3] ». Mais celui-ci est lui-même

1. Lévi-Strauss, 1964 ; Detienne, et Vernant, 1979.
2. Krige, 1954, p. 70.
3. Junod, 1936, I, p. 180.

source de chaleur et il est évident que les deux concepts sont étroitement associés. « Noirs », telle est encore l'épithète qui s'applique aux fossoyeurs et à la mère qui a perdu son enfant, chez les Thonga[1].

On se demandera si la qualité « noire » ne s'applique pas plus particulièrement aux personnes qui se trouvent surchauffées au maximum, en danger de mort ou en contact avec celle-ci. L'on comprendrait ainsi que cet état dangereux caractérise la femme au début de sa grossesse, alors que le sang menstruel s'accumule dans le corps, et le guerrier qui se trouve véritablement isolé de la communauté par une série d'interdits après avoir tué un ennemi.

Le concept d'« obscurité » se retrouve aussi chez les Swazi où le code de la chaleur est loin d'être évident. Il participe ici d'un système d'oppositions général, fondé sur une cosmogonie luni-solaire explicite. On se souviendra que le pays endeuillé par la mort du roi est « dans le noir », comme à l'époque critique où la lune précédant le solstice disparaît du ciel (voir chap. VII). La résidence royale comporte une partie « blanche », lumineuse, et une partie « noire ». Cette dialectique du noir et du blanc connaît un grand développement chez les Zulu. Les informateurs de Berglund insistent beaucoup sur le fait que toutes les choses qui se trouvent au ciel sont « blanches », comme le Seigneur d'en haut lui-même[2]. L'eau transparente possède la même propriété. D'une manière générale, le mal est associé à la noirceur tandis que les choses « bonnes » sont qualifiées de « blanches[3] ». C'est ainsi que le Ciel courroucé est « noir » lorsqu'il produit la foudre[4].

Une fois encore, la parenté culturelle des Nguni (Zulu et Swazi) et des Rwandais est éclatante. Aux yeux de ceux-ci on « noircit » pendant le deuil, on « blanchit » lorsqu'on en sort[5]. La couleur noire, écrivent d'Hertefelt et Coupez, « évoque l'idée de mauvaise

1. *Idem*, p. 449.
2. Berglund, 1975, p. 51.
3. *Idem*, p. 364.
4. *Idem*, p. 352.
5. Smith, 1979, p. 35.

fortune et d'infécondité, tandis que la couleur blanche, symbole de pureté rituelle, connote les idées de bon augure, de joie, de victoire et d'abondance[1] ».

Dans une étude consacrée à la médecine zulu, Harriet Ngubane approfondit le symbolisme des couleurs rituelles. Le concept *umnyama* (noirceur, obscurité), connote la nuit et la mort, la pollution, par opposition à la blancheur qui se trouve associée au jour, à la vie et à la santé[2]. Mais le passage du jour à la nuit introduit un troisième terme, le rouge, couleur de l'aube et du crépuscule. Le terme qui désigne cette couleur *(bomvu)* ne présente aucune connotation morale, bénéfique ou maléfique, contrairement au « noir » *(umnyama)* et au blanc *(mhlophe)*. Le rouge renverrait toujours à des situations de transition. Dans les pratiques médicales, cependant, les éléments blancs peuvent être utilisés seuls, tandis que la manipulation d'une médecine « noire » ou « rouge » doit obligatoirement être suivie de l'évocation du blanc. La guérison est conçue comme un passage de la nuit au jour, du noir au blanc, alors que les sorciers utilisent seulement des médecines noires.

Ces brèves indications suffisent à montrer que les représentations zulu procèdent de la même inspiration que le code cosmologique des Swazi ; celui-ci associe la disparition de la lumière lunaire, à la veille du solstice, à une crise universelle, à laquelle met fin le Ncwala, victoire de la blancheur. C'est pour contribuer à débarrasser le pays de la pollution de l'année écoulée qu'on voit un bœuf *noir* maltraité et sacrifié au cours de ce rituel de régénération où le pays tout entier passe de l'obscurité du deuil à la lumière.

Aucune indication cependant ne permet de rapprocher le concept de noirceur de celui de chaleur chez les Swazi. L'enfance est à leurs yeux un état de faiblesse lié à l'obscurité. Cependant les Zulu développent un code thermique, parallèlement au code des couleurs fondé sur l'opposition du blanc et du noir, de la lumière et de l'obscurité. On a vu qu'ils associent la fraîcheur bienfaisante du python

1. D'Hertefelt et Coupez, 1964, p. 287.
2. Ngubane, 1977, pp. 77-78 et pp. 111-139.

aux eaux terrestres et qu'ils combattent par des rites rafraîchissants divers états de « chaleur » provoqués par la sexualité, la colère, les troubles dans les relations avec les ancêtres (voir pp. 374-375). Ces deux systèmes s'articulent assurément. Les eaux sont considérées comme « blanches », c'est-à-dire bénéfiques. Les ancêtres-serpents, créatures aquatiques, sont capables de renouveler sans cesse leur peau. La chaleur provoquée par les relations sexuelles les attire dans la matrice brûlante où ils travaillent à la fabrication de l'enfant par l'intermédiaire de la semence masculine qui se mêle au sang de la femme[1]. Cette opération a toujours lieu la nuit, c'est pourquoi la matrice où l'enfant est façonné est un lieu obscur. Mais la femme enceinte se trouve dans le même état de « chaleur » qu'une femme menstruée[2]. La conception et la gestation se déroulent donc sous le signe de l'obscurité et de la chaleur, catégories potentiellement dangereuses, par opposition à la « fraîcheur » et à la « blancheur » de l'eau masculine.

Après la naissance, les rites de passage déploient sur un mode original le schéma général que nous avons décrit parmi les populations les plus diverses[3]. Comme leurs voisins, les Zulu interdisent pendant plusieurs jours l'accès de la hutte au mari. Cependant celui-ci participe symboliquement au rite de fumage du nouveau-né, qui a lieu le jour même de la naissance. La sueur du père, prélevée en diverses parties du corps, est mélangée à d'autres ingrédients, que l'on laisse se consumer lentement sous la cendre, tout en exposant l'enfant à la fumée. Cette cérémonie correspond chez les Zulu à l'attribution d'un principe spirituel *(itongo)* provenant d'un ancêtre. Le fumage prend ici un sens plus fort que chez les Thonga : il ne marque pas seulement la séparation de l'enfant d'avec le corps de la mère, il l'intègre sans plus attendre dans le lignage paternel. Les ancêtres du père sont d'ailleurs déjà présents dans la matrice maternelle durant la formation de l'embryon.

La médecine rôtie sur le feu comporte des poils de léopard, des

1. Berglund, 1975, pp. 94-97 et pp. 115-117.
2. *Idem*, p. 227.
3. Kidd, 1906, pp. 9-36.

griffes de lion, la peau d'une salamandre. Mais on y trouve aussi un élément d'origine céleste : un fragment de météorite pulvérisé[1]. Les Zulu pensent que cette substance essentielle a le pouvoir d'opérer la fermeture de la fontanelle et de développer les facultés intellectuelles de l'enfant. Cette relation symbolique avec le ciel se précise dans le rite pratiqué quelques jours plus tard. Le magicien emmène l'enfant en un lieu qui fut jadis frappé par la foudre. Il emporte avec lui un pot contenant les cendres du feu utilisé précédemment pour enfumer l'enfant. Il creuse un trou et y enfonce le récipient. Il le remplit d'eau qu'il brasse au moyen d'un bâton jusqu'à l'apparition d'une écume. Il recueille celle-ci et en frictionne le corps du bébé. Lorsque l'enfant est ramené à la maison, sa mère l'allaite pour la première fois[2].

Ce rite n'a pas d'équivalent ailleurs mais il se laisse interpréter une fois de plus dans une perspective cosmologique. Sa fonction rafraîchissante ne fait pas de doute. Il ne peut se dérouler en un lieu qui aurait été frappé récemment par la foudre. Ce redoutable feu céleste est, aux yeux des Zulu, une manifestation de la mauvaise humeur du Seigneur du Ciel, que combattent des magiciens spécialisés[3]. L'usage des cendres et de l'eau rappelle une autre pratique rituelle zulu, où ces éléments s'opposent au feu. Les querelles familiales provoquent une dangereuse excitation, une « chaleur » du cœur. Pour mettre fin à cette situation perturbatrice, le chef de famille jette de la cendre dans de l'eau et tous les participants se lavent les mains[4].

Toute naissance s'accompagne donc d'un rite rafraîchissant, où le ciel et la terre sont disjoints au lieu même où ils furent jadis dangereusement unis. Comme chez les Thonga les naissances gémellaires menacent cet équilibre et appellent l'action rafraîchissante de la cendre. « Il est étrange de constater, observe Kidd, sans autre précision, combien les cendres sont largement utilisées dans le

1. Kidd, 1906, p. 12.
2. *Idem*, p. 22.
3. Berglund, 1975, pp. 46-51.
4. *Idem*, pp. 323-324.

traitement des jumeaux[1]. » Cette observation s'éclaire si l'on sait que ceux-ci sont associés à la sécheresse, comme chez les Thonga : si les jumeaux zulu déclarent se bien porter, les gens savent que la pluie ne tombera pas ; leurs malaises annoncent au contraire une prochaine ondée[2].

Les Zulu soumettent aussi les nouveau-nés à un rite lunaire, qui présente les mêmes propriétés symboliques que chez leurs voisins. Le septième jour après la naissance, la mère coupe deux touffes de cheveux près de son front et les brandit en direction de la lune en même temps que le bébé en disant : « Vois, ton enfant est en train de grandir. » Comme ailleurs, les Zulu transfèrent donc à la lune le pouvoir naturel de la mère sur l'enfant. Cette présentation solennelle ne peut avoir lieu que si l'astre nocturne est proche de sa phase de plénitude ; dans le cas contraire, la cérémonie sera différée. En tout état de cause, la mère est tenue de sortir pour la première fois de la hutte le septième jour et d'enfouir en secret le cordon ombilical dans la boue, près d'une rivière. L'action rafraîchissante évidente du rite n'appelle aucun commentaire nouveau.

1. Kidd, 1906, p. 46.
2. *Idem*, p. 47.

CHAPITRE XI

La circoncision

Prolégomènes

Tous les témoignages s'accordent à reconnaître que la circoncision et l'initiation qui l'accompagne constituent une très ancienne et vénérable institution chez les Sotho et les Tswana, les premiers occupants bantous de l'Afrique australe. Un peuple bantou mystérieux, les Lemba, aurait introduit les rites de circoncision, à une époque relativement récente (avant le XIXe siècle), au nord du Transvaal, chez les Thonga et les Venda, au témoignage concordant de Junod et Stayt[1].

Rien ne permet de supposer que les artisans lemba dispersés dans de petits groupes endogames parmi les populations autochtones auraient été les premiers détenteurs d'une institution logée au cœur des coutumes sotho-tswana. Les Lemba sont originaires du Zimbabwe et leur langue ancienne, le karanga, n'est autre que celle de l'ethnie qui fut jadis dominante dans l'aire linguistique shona. Or, pas plus les Karanga que les autres Shona ne pratiquent la circoncision[2]. On se rangera à l'avis de Junod qui estime que les Lemba n'ont été qu'un agent de transmission récent, dans le nord du Transvaal, d'une institution solidement et anciennement très implantée chez les Sotho[3]. A l'époque où Stayt menait son enquête

1. Junod, *idem* ; Stayt, 1968, p. 126.
2. Stayt, 1968, p. 126.
3. Junod, 1936, I, p. 73.

chez les Venda, les nouveaux rites rencontraient toujours l'hostilité des groupes conservateurs, fidèles au modèle initiatique traditionnel qui exclut la circoncision[1]. Cet auteur confirme le point de vue de Junod. Il remarque que les rituels offrent de grandes similitudes chez les Thonga, les Venda et les Sotho (et singulièrement chez les Pedi). Il constate aussi que le vocabulaire rituel utilisé par les Venda est en langue sotho[2]. On ne peut guère douter que l'institution appartient en propre à la vieille culture sotho. Les Zulu auraient renoncé aux rites de circoncision à l'époque de la grande aventure militaire que leur proposait Shaka[3]. Ils y mirent fin chez les Thonga au milieu du XIXe siècle.

À la circoncision masculine correspondent très généralement en Afrique australe des rites féminins de puberté. Mais ceux-ci n'impliquent aucune mutilation. Les jeunes filles subissent parfois un simulacre d'excision, soit que l'on incise superficiellement le clitoris (Lovedu) ou la cuisse (Tswana), soit que l'on se contente de placer un couteau entre les jambes (Pedi)[4]. La seule information en sens contraire doit être accueillie avec réserve ; Stayt rapporte qu'au cours de l'initiation féminine *musevetho,* les jeunes filles subiraient l'excision[5]. Il se fait que les rites *musevetho* sont eux-mêmes d'origine sotho[6]. Or les pratiques rituelles anciennes des Sotho éclairent celles des Venda, que Stayt a très probablement mal interprétées : l'initiatrice incisait l'urètre et cautérisait ensuite la plaie ; ultérieurement une seconde blessure était infligée aux grandes lèvres ; certaines tribus se contentaient de marquer le haut de la cuisse[7]. Il est évident que dans l'ensemble de cette aire culturelle la blessure féminine rappelle la circoncision masculine. Un informateur tswana disait à Willoughby : « Dans l'initiation des hommes comme dans celle des femmes, le couteau est le même partout.

1. Stayt, 1968, p. 127.
2. Stayt, 1967, 1927.
3. Kidd, 1904, p. 206.
4. Van der Vliet, 1974, p. 233.
5. Stayt, 1968, p. 140.
6. *Idem*, p. 138.
7. Thilenius, 1915, pp. 72-75.

Seuls les chants et les cérémonies diffèrent d'une tribu à l'autre[1]. »

De cette « autre école des femmes » Viviane Baeke a tenté une première synthèse dans un mémoire inédit[2]. Il faut distinguer les rites de puberté individuels et les écoles féminines d'initiation. Les peuples d'origine karanga (les Lovedu et les Venda) qui émigrèrent récemment au nord du Transvaal ne connaissaient originellement qu'un rite féminin individuel, célébré lors de l'apparition des premières menstrues ; il est appelé *khoba* par les premiers, *khomba* par les seconds. Ces populations ne pratiquaient pas, on vient de le voir, la circoncision. En revanche, les Sotho méridionaux faisaient correspondre une initiation féminine à la circoncision des jeunes gens ; les deux rituels étaient désignés du même nom : *lebollo*. Les Pedi (Sotho septentrionaux) faisaient passer les garçons par deux épreuves successives *(bodika* et *bogwera)*, tandis que les filles subissaient un rite collectif unique *(byale)*. Sous l'influence de la culture sotho, les Lovedu surenchérissent ; ils imposent aux garçons trois initiations successives *(vudiga, vuhwera* et *gomana)*, alors que les filles passent par l'école du *vyali*, après avoir subi le rite individuel *khoba*. Le *vyali* a lieu en même temps que la seconde initiation masculine.

Le problème est trop vaste pour être traité dans son ensemble dans cet ultime essai. Nous concentrerons plus particulièrement notre attention sur les rites masculins de circoncision.

L'initiation des jeunes gens chez les Thonga[3]

Nous aurions dû commencer cette analyse comparative par la description des rites de circoncision chez les Sotho : au siècle dernier ceux-ci constituaient chez eux « le fondement du système social », l'institution la plus respectée[4]. Malheureusement les informations

1. Willoughby, 1909, p. 228.
2. Baeke, 1979.
3. Junod, 1936, I, pp. 71-93.
4. Ellenberger, 1969, p. 287.

sur l'initiation sotho sont des plus fragmentaires. Elle a disparu presque partout, sauf chez les Tlokoa[1]. Pour appréhender le système symbolique que véhicule le rituel de circoncision en Afrique australe, nous nous tournerons à nouveau vers les Thonga, où Junod l'a remarquablement décrit. Nous avons vu que les Thonga s'efforcent par divers procédés de rafraîchir les jeunes enfants après une cuisson intra-utérine réussie. Le rite de présentation à la lune *(yandla)*, qui a lieu trois mois après la naissance, et qui est contrôlé par les femmes, relève de cette préoccupation majeure : abaisser la température du corps afin d'intégrer le bébé dans le lignage paternel. Mais la sexualité implique inversement un échauffement naturel qui n'est pas exempt de dangers. Nous allons voir que l'initiation des jeunes gens a pour fonction de contrôler ce processus à la veille de la puberté. La circoncision et les épreuves ultérieures qu'ils subissent rompent en effet définitivement le lien maternel, tout en ouvrant la possibilité d'obtenir une épouse.

Tous les quatre ou cinq ans au cœur de la saison sèche, les garçons de dix à seize ans quittent le village un matin de bonne heure, très précisément au moment où l'étoile du matin se lève à l'orient. En se dirigeant vers la loge construite en brousse, ils franchissent un feu de bois fortement aromatisé. Ils sont censés « sauter par-dessus le tison ardent ». Cette entrée en matière nous rappelle immédiatement le *yandla* : la mère du bébé jette un brandon en direction de la lune renaissante, tandis que la grand-mère lance l'enfant en l'air. Mais la différence réside dans le fait que, cette fois, les femmes sont rigoureusement exclues du rituel. Parvenus au seuil de la maturité, les enfants s'élancent eux-mêmes au-dessus d'un tison symbolique, alors que se lève l'étoile du matin. Le *yandla* se joue cette fois à l'envers, sous le signe du soleil.

Arrivés près de la loge, les novices sont accueillis par des chants accompagnés de roulements de tambours et de sonneries de cors de chasse. Après avoir été copieusement bastonnés par les anciens initiés, ils se trouvent en présence d'hommes-lions dont la tête est recouverte d'une crinière. Ils s'assoient sur les huit pierres placées

1. Ashton, 1967, p. 65.

en cet endroit, appelé « la place du crocodile » ; ils y subissent la circoncision. Pendant trois mois ils vivront en brousse et dans l'enclos initiatique ; ils seront maltraités, ils souffriront du froid, de la soif, de la mauvaise nourriture. Au centre de l'enclos un feu rituel, appelé le « feu de l'éléphant », brûle dans un long foyer de pierres. Il est allumé par les anciens circoncis, les « bergers ». Les novices viennent s'y asseoir chaque jour ; pendant plus d'une heure ils manipulent un bâton comme pour le « transpercer », tout en chantant « Éléphant, reste tranquille[1] ! ». Cet exercice singulier est considéré comme l'un des rites les plus importants de l'initiation. Dans les loges venda, les novices s'assoient autour du feu rituel central pour « tuer l'éléphant » très tôt le matin, avant le premier repas, et après le coucher du soleil, avant le repas du soir[2]. Chez les Thonga, comme chez les Venda, les jeunes gens sont autorisés à exposer seulement la hanche droite à la chaleur du feu rituel. La nuit ils dorment nus dans un hangar ; ils peuvent faire du feu pour se chauffer la tête, mais ils ne peuvent en approcher les pieds qui demeurent glacés. L'initiation se déroule en effet au cours des mois les plus froids de l'année. Ils ont été accueillis par les « bergers » par ces mots amers : « Le petit garçon pleure ! Oiseau de l'hiver[3] ! »

Séparés de leur mère qui cuisine pour eux au village, les novices ne reçoivent d'elle qu'une mauvaise bouillie de maïs sans sel ; ils doivent cependant l'avaler avec gloutonnerie. Ils ne peuvent avoir de rapports sexuels, bien que les discours débordent de propos licencieux ; les mères elles-mêmes chantent des chansons obscènes lorsqu'elles pilent le maïs au village. Gloutonnerie et licence verbale contrastent, respectivement sur le plan de la cuisine et de la sexualité, avec les restrictions apportées en fait à ces deux ordres homologues ; un lien manifeste existe entre eux puisque la pâte de maïs sans sel servie aux novices a une forme phallique[4]. Lorsque les mères

1. Junod, 1936, I, p. 81.
2. Stayt, 1968, pp. 131-132.
3. Junod, 1936, I, p. 76.
4. *Idem*, I, p. 82.

s'approchent du camp avec les marmites, elles crient « Nous brûlons » ; l'allusion sexuelle est transparente car les « bergers » qui vont à leur rencontre répliquent : « Nous savons bien ce qui vous brûle[1]. » Dans les loges venda, les novices mangent refroidie la nourriture cuite par leur mère[2]. Ils observent, en outre, au cours du repas, un silence religieux.

On ne manquera pas de rapprocher ces mères brûlantes (chantant des chansons obscènes et maintenues à bonne distance du camp), et le « feu de l'éléphant » que les novices ne peuvent affronter qu'avec des précautions rituelles. On verra bientôt que ce mystérieux foyer abrite effectivement un feu féminin. La séparation absolue des sexes est la loi fondamentale de l'enclos, univers purement masculin. Le froid dont souffrent les novices est lui-même étroitement associé à cette disparition radicale des femmes. La loge fait figure d'anti-matrice ingrate. La mère (source première de chaleur) n'est plus reliée à son fils que par une cuisine refroidie et affadie.

C'est bien à tort que Junod estime que l'école de circoncision, rite d'intégration tribale, « ne paraît pas être en relation directe avec la vie sexuelle[3] ». On sera persuadé du contraire en étudiant les formules ésotériques enseignées aux jeunes gens. L'une d'elles évoque successivement trois animaux : le crocodile, « corps pesant qui marche lourdement à travers les gués et les roseaux » ; l'hippopotame, « qui ouvre le chemin vers le gué pour les éléphants » ; l'éléphant, « qui marche lentement sur la terre sèche », et dont les empreintes forment un marais. Dans ces métaphores perce une opposition forte entre le domaine aquatique du crocodile et la terre ferme de l'éléphant, opposition médiatisée par le « chemin vers le gué » que trace une créature amphibie, l'hippopotame. Le crocodile est le symbole même du couteau de circoncision[4]. L'endroit où l'opération a eu lieu s'appelle la « place du crocodile ». Les for-

1. Junod, *idem*.
2. Stayt, 1968, p. 131.
3. Junod, 1910, p. 143.
4. Junod, 1936, I, p. 86.

mules ésotériques relatives au reptile et à l'hippopotame sont chargées d'allusions érotiques. Leur récitation se termine toujours par un geste significatif : l'instructeur lève son bâton et tous les garçons poussent aussitôt une exclamation qui évoque la longueur du pénis[1]. L'hippopotame est associé à une figure scabreuse : celle d'une fillette vierge violée par des jeunes garçons ; ceux-ci sont chargés d'ouvrir la voie aux adultes qui suivront. Quant à l'éléphant, il représenterait selon Junod les richesses que procure la vente de l'ivoire. Mais cette interprétation est visiblement trop faible ; l'éléphant est assurément aussi en rapport avec la sexualité. Une formule, recueillie dans une loge pedi et rapportée par Junod, prend un poids considérable : « l'éléphant lorsqu'il a plu n'a plus de forces. Il est tué par les jeunes garçons. Vous, compagnons, suivez la trace de l'éléphant lorsqu'il a plu. » Le commentaire fourni aux initiés pedi est des plus explicites : l'éléphant sans force après la pluie est une métaphore de la femme, féconde *après la menstruation*[2]. Cette formule éclaire évidemment le comportement rituel des novices thonga : ils attaquent au moyen d'un bâton phallique le symbole même de la féminité brûlante. L'association du feu rituel avec le dangereux sang menstruel est plus évidente encore dans les loges venda : un informateur de Stayt explique que les jeunes gens sont autorisés à exposer seulement le côté droit du corps au feu de l'éléphant car « la chaleur du feu provoquerait une douleur intense au pénis si les garçons lui faisaient face[3] ».

Nous allons montrer à présent que ce redoutable feu de l'éléphant renvoie aussi à un code cosmogonique. Dans la formule pedi, les novices sont en mesure de « tuer » l'éléphant femelle (c'est-à-dire de s'unir aux femmes) lorsque les pluies apparaissent. On les encourage par ailleurs à « suivre la trace de l'éléphant lorsqu'il a plu[4] ». On rapprochera cette formule de celle où les Thonga font allusion aux empreintes profondes de l'animal qui se rempliront d'eau.

1. *Idem*, p. 86.
2. *Idem*, p. 87.
3. Stayt, 1968, p. 131.
4. Junod, 1936, I, p. 87.

Crocodile, hippopotame et éléphant appartiennent manifestement au même bestiaire symbolique. Le crocodile est une figure masculine ; il symbolise l'acquisition de la virilité grâce au couteau du circonciseur. A son propos les Thonga évoquent complaisamment « la façon dont le mâle recouvre sa femelle[1] ». Envisagé dans sa totalité, ce discours signifie que le crocodile aquatique permet aux jeunes gens d'accéder d'abord à la jeune fille vierge, hippopotame amphibie, puis à la femme adulte et féconde, créature terrestre : l'éléphant femelle.

Mais pourquoi ce rapprochement des sexes ne peut-il avoir lieu qu'à la saison des pluies ?

Le feu de l'éléphant — associé à la menstruation, c'est-à-dire à la stérilité féminine — brûle dans l'enclos initiatique durant les trois mois les plus froids de la saison sèche, de juin à août, alors que le soleil se trouve au plus bas à l'horizon dans l'hémisphère austral[2]. En juillet, à l'époque des petites chaleurs *(chimumu)*, la température commence à s'élever[3]. La montée du soleil et le réchauffement qu'il provoque annonce le retour de la pluie qui débutera en octobre. A ce moment (c'est-à-dire lorsque l'épreuve sera terminée), l'éléphant femelle est censée sortir, sans force et féconde, de sa période menstruelle et les jeunes gens pourront enfin s'accoupler sous le signe de la pluie fécondante. Le feu rituel, signe de stérilité, est donc clairement en rapport avec la saison sèche.

Rassemblons les caractéristiques de l'espace symbolique défini par le feu de l'éléphant, au centre de la loge, et « la place du crocodile », qui se situe à l'extérieur de celle-ci.

Feu de l'éléphant	*Place du crocodile*
menstruation	circoncision
terre sèche	eau terrestre
stérilité féminine	fécondité masculine

1. *Idem*, p. 86.
2. *Idem*, pp. 77 et 81.
3. *Idem*, II, p. 23.

D'autres termes symboliques s'opposent de la même façon, dans l'attente d'une solution dialectique : l'absence de relations sexuelles et l'extrême licence des propos (disjonction des actes et des paroles), la mauvaise cuisine sans sel, préparée par la mère éloignée, et la gloutonnerie obligatoire des fils. Les mères doivent préparer une quantité considérable de nourriture, « au moins le double de ce qui est nécessaire aux garçons[1] ». L'initiation des jeunes gens expose donc la plénitude du sens — c'est bien en cela qu'elle dispense un véritable enseignement — grâce au jeu simultané de plusieurs niveaux symboliques.

Il est significatif que tout au long de la retraite initiatique, placée sous le signe de la sécheresse et du feu terrestre de l'éléphant, les jeunes gens ne peuvent boire une goutte d'eau. Ceux que la soif pousserait vers la rivière seraient durement châtiés[2]. En revanche, à la fin de l'initiation, on verra les novices se précipiter dans la rivière en proclamant leur virilité, alors que le feu est mis au campement. Le même scénario se retrouve chez les Venda[3]. Cette séquence diachronique se laisse aisément interpréter. La circoncision, condition nécessaire à l'exercice de la fonction procréatrice, se place sous le signe de l'eau masculine (la place du crocodile). Mais durant leur retraite, les nouveaux circoncis sont disjoints de cet élément et rapprochés d'un feu féminin excessif (le feu de l'éléphant) qu'ils ne pourront « vaincre » qu'au début de la saison des pluies. Alors ils rejoindront enfin l'eau terrestre en proclamant leur virilité.

Ce code sexuel articulé à un code cosmologique (l'alternance de la saison sèche et de la saison des pluies) se trouve placé sous le signe du soleil. Les Pedi affirment que « le soleil, c'est l'homme adulte[4] ». Les novices thonga qui « ont abandonné les ténèbres de l'enfance », selon la formule de Junod, s'enduisent d'argile blanche chaque matin. « Ils sont resplendissants[5]. » Dans l'une des formules

1. Junod, 1936, I, p. 82.
2. *Idem*.
3. Stayt, 1968, p. 135.
4. Junod, 1936, I, p. 87.
5. *Idem*, I, p. 80.

initiatiques pedi, le récitant déclare qu'il s'est levé de bon matin, essayant en vain de devancer le soleil à la course ; il s'arrête tout essoufflé devant une mare ; il y jette une pierre et un zèbre ou un bœuf tacheté de blanc (allusion explicite à la lune) surgit[1]. Tout se passe comme si la lune qui exerçait une action rafraîchissante sur l'enfant lors du rite *yandla* s'opposait à présent à une quête solaire de la virilité. Les jeunes gens attendent effectivement que le soleil (et non l'astre nocturne) surgisse de l'eau. Ce n'est pas par hasard que les Thonga placent le rituel sous le signe de l'étoile du matin. Selon les propres termes d'un informateur de Junod, celle-ci « précède le soleil, elle doit donc conduire les garçons à leur vie nouvelle, de l'ombre à la lumière[2] ». C'est l'étoile du matin qui guide les nouveaux circoncis vers le feu féminin de l'éléphant qu'ils s'efforceront de maîtriser, alors qu'ils souffrent précisément du froid, de l'éloignement du soleil.

Qu'en est-il chez les Venda ? Stayt ne signale plus ni la présence de l'étoile du matin dans le ciel, ni l'enjambement d'un premier feu. Mais l'un des novices se voit confier le soin d'entretenir en permanence un tison, qualifié de lion, et prélevé sur le feu de l'éléphant, qui ne doit jamais s'éteindre. Il emporte ce feu-lion lorsque le groupe se déplace[3]. A la fin de l'épreuve, un autre novice, le *vhaze*, prélève à son tour un tison sur le feu de l'éléphant ; il arrache une touffe d'herbe au toit de l'une des huttes de l'enclos et l'enflamme au bord de la rivière, *avant le lever du soleil* ; il jette cette torche et le tison dans l'eau, où il se précipite, suivi de tous ses compagnons[4]. On rapprochera ce rite final du rite initial observé par les Thonga : les garçons sautent au-dessus d'un feu qualifié lui-même de « tison » avant de se faire circoncire en un endroit associé symboliquement à l'eau puisqu'il est qualifié de « place du crocodile ». Nous commençons à soupçonner que les deux brandons manipulés par les Venda pourraient eux-mêmes avoir une connotation vénu-

1. *Idem*, I, p. 87.
2. Junod, 1936, I, p. 75.
3. Stayt, 1968, pp. 128 et 131.
4. *Idem*, pp. 131 et 135.

sienne comme le « tison » mis en œuvre au début du rite par les Thonga.

Un bref commentaire astronomique s'impose ici. On sait que l'apparition de l'étoile du matin correspond au lever héliaque de Vénus à l'est ; la même planète est qualifiée d'étoile du soir lors de son lever héliaque à l'ouest. Mais le cycle vénusien n'est pas du même ordre de grandeur que le cycle solaire qui commande l'alternance de la saison sèche et de la saison des pluies. Vénus est visible en tant qu'étoile du matin à l'est pendant une période d'environ huit mois. Elle disparaît du ciel pendant trois mois et réapparaît comme étoile du soir à l'ouest pendant huit mois, pour disparaître à nouveau pendant deux semaines. Sa révolution synodale est d'environ cinq cent quatre-vingt-quatre jours[1]. Par ailleurs le mouvement apparent de cette planète obéit à un cycle de huit ans. « Ainsi, tous les huit ans, Vénus se retrouve à une même date, au jour près, à une même ascension droite[2]. » On constate que la périodicité du rituel est irrégulière : tous les quatre ou cinq ans chez les Thonga[3], entre quatre et huit ans chez les Pedi[4]. Les Thonga s'efforcent apparemment de faire coïncider le rite de circoncision avec la présence de l'étoile du matin dans le ciel hivernal. En revanche Stayt n'en fait aucune mention à propos du rituel venda. Les Venda insistent seulement sur la nécessité d'organiser les épreuves initiatiques durant la saison sèche. Mais la mise en relation avec Vénus existe au moins au niveau symbolique, comme le suggère la comparaison suivante :

1. Temple, 1930, p. 94.
2. Dommanget, 1974, p. 2.
3. Junod, 1936, I, p. 75.
4. Mönnig, 1967, p. 120.

« tison » initial (Thonga)	*tison final (Venda)*
allumé à l'aube lorsque l'étoile du matin brille	jeté dans l'eau avant le lever du soleil
les futurs circoncis sautent au-dessus du feu et se dirigent vers la « place du crocodile »	les circoncis suivent le tison dans l'eau

Nous ne pouvons aller plus loin dans l'état actuel des informations. Une conclusion s'impose néanmoins avec force : un feu masculin associé au soleil, au lion ou à l'étoile du matin s'oppose au feu féminin (terrestre) de l'éléphant. Nous verrons bientôt que les Venda ont emprunté le « feu-lion » aux Pedi. Or ceux-ci assimilent à la fois le soleil et le lion à la virilité. Ils affirment en effet que la femme ne peut regarder l'homme en face car celui-ci est semblable au fauve[1]. Chez les Thonga ce sont des hommes-lions qui s'emparent des jeunes gens pour leur faire subir la circoncision.

Comment ce symbolisme solaire s'articule-t-il avec la dialectique des saisons, que nous avons déchiffrée précédemment dans les formules initiatiques ? On se rappellera que les positions solsticiales du soleil déterminent l'alternance de la saison sèche et de la saison des pluies entre les Tropiques. Les Sotho désignent les solstices du nom de « maison d'été » et « maison d'hiver »[2]. Cette conception cosmologique est fondamentale en Afrique australe car elle est partagée aussi par les Swazi et les Zulu (voir chap. VII).

On ne s'étonnera donc pas de voir une initiation solaire à la virilité se confondre avec une quête de la pluie. L'eau, d'abord interdite, est le symbole même de la masculinité, comme le feu céleste. C'est la course du soleil vers le sud qui ramènera la pluie et remplira d'eau les empreintes laissées par l'éléphant femelle sur la terre sèche, permettant ainsi aux jeunes gens de s'unir aux femmes dont ils furent séparés durant la saison sèche. Tel est le sens cosmologique

1. Pitje, 1950, p. 58.
2. Casalis, 1859, pp. 280-281.

du combat que les jeunes gens mènent contre le feu terrestre, symbole de la menstruation, de la stérilité provisoire de la femme.

Un chant pedi évoque encore une mystérieuse étoile blanche qui apparaît après un « brouillard de pluie[1] ».

Petits circoncis, petits circoncis!
Brouillard, brouillard de pluie.
Il est tombé sur un arbre et l'a dépouillé de ses feuilles...
Il a passé par les branches...
Par les branches on voit une étoile, étoile blanche...

L'arbre évoqué dans ce texte mérite toute l'attention. Les formules ésotériques sont enseignées tout au long de l'initiation aux jeunes Thonga par un instructeur juché sur un arbre s'élevant au centre de la « place des préceptes[2] ». Celle-ci est située à l'extrémité du camp opposée à l'entrée, de l'autre côté du long foyer central. Cette position élevée prend sens si on se réfère à l'opposition entre le haut et le bas, exprimée dans le chant suivant[3] :

Dites-moi, c'est la loge
Sur le sol est une odeur dégoûtante
Sur le toit c'est élevé et beau
Ses supports sont des perches
De longues baguettes réunissent les perches.

La récitation de cette formule est suivie par l'évocation successive du crocodile, de l'hippopotame et de l'éléphant, que nous avons déjà commentée. On voit immédiatement l'articulation des deux parties : la première instaure un axe vertical (entre le ciel et la terre), la seconde un axe horizontal (entre eau et terre sèche). Nous ignorons tout du symbolisme de la maison. L'étude que J. Roumeguère-Eberhardt a consacrée à l'espace social et mythique chez les Venda

1. Junod, 1936, I, p. 87.
2. *Idem*, p. 84.
3. *Idem*, p. 85.

nous mettra cependant sur la voie[1]. La construction de la case, lieu de la procréation, associe l'homme et la femme de manière très précise : les pieux et les poutres sont fixés par l'homme, tandis que la femme couvrira le toit d'herbe et enduira d'argile les murs. Les pieux figurent plus précisément le père, les poutres du toit, les fils. Ce sont précisément ces éléments masculins que l'instructeur thonga évoque, en insistant sans doute sur la solidarité des mâles et leur association avec le haut. Mais en se posant par la pensée sur le toit, pour s'éloigner de la puanteur qui règne au sol dans la loge, en se juchant lui-même sur un arbre, l'orateur oppose le monde terrestre tout entier au ciel.

Tout au long de l'initiation, les jeunes gens reclus en brousse et séparés des femmes sont prisonniers de la terre puante et voués à combattre un feu féminin excessif alors qu'ils souffrent du froid la nuit. Un terme médiateur entre le haut et le bas va intervenir enfin, peu avant leur délivrance. Quand l'école approche de son terme, un matin de très bonne heure, les anciens érigent une très longue perche dans la cour des préceptes[2]. On réveille les garçons et on les amène en cet endroit ; on les oblige à se coucher sur le dos, la tête tournée vers la perche, qu'ils saluent du nom de « grand-père ». Une voix leur répond ; c'est celle d'un homme à moitié caché « dans une masse circulaire blanche *(sic)* semblable à de la laine ou à des cheveux[3] ». Les jeunes gens sont autorisés à se plaindre de leurs souffrances et à demander la permission de rentrer chez eux. Cette scène se répétera plusieurs matins. Junod estime que la signification du rite est claire : les novices sont en communication avec l'ancêtre et intégrés complètement à la vie tribale. Mais il ne s'interroge pas sur cette masse de laine ou de coton, où l'ancêtre libérateur est logé. N'est-on pas en droit cependant de la rapprocher de l'étoile blanche évoquée précédemment, et plus spécialement de Vénus, annonciatrice du Soleil ?

Le même poteau, qualifié de « grand-père », apparaît à la fin de

1. Roumeguère-Eberhardt, 1963 a, pp. 82-87.
2. Junod, 1936, I, p. 89.
3. *Idem.*

l'initiation dans les loges venda[1]. Son érection en pleine nuit s'accompagne d'un bruit de rhombe que les novices prennent pour le cri du lion. Tôt le matin ils viennent danser et chanter autour de la perche et ils sont invités à y grimper et à pousser des cris lorsqu'ils parviennent au sommet. La routine quotidienne connaît alors un changement. Désormais les novices exposent le côté gauche du corps et non plus le côté droit au feu de l'éléphant. En outre, l'interdit de l'eau cesse d'être aussi strict. Nous tenterons plus loin de rendre compte de ce renversement. Quoi qu'il en soit, il est clair que le rite d'escalade du poteau ancestral réalise à la fois l'union des générations masculines et la conjonction du ciel et de la terre.

Un mythe, que Junod attribue aux Venda ou aux Pedi, mais qui appartient vraisemblablement aux premiers, peut être mis en relation avec ce rituel[2].

M 59 : LUVIMBI ET LA PERCHE CÉLESTE (VENDA)

Un jour, dans les temps anciens, Khudjana planta une grande perche dans la terre et y fixa des échelons jusqu'au sommet. Luvimbi (son père, le premier homme) grimpa jusqu'en haut et Khudjana enleva les échelons inférieurs puis retourna à la maison. Luvimbi ne put descendre et, pendant qu'il était retenu sur la perche, son fils vola la nourriture qui avait été préparée pour le vieux et la mangea tout à son aise. Puis il alla remettre les échelons à leur place et Luvimbi put rentrer au village. Mais quand il voulut prendre son repas, il trouva son assiette vide. Alors sa femme lui donna la portion de Khudjana.

Le mythe comme le rite disjoignent d'abord les générations pour les réunir ensuite. Mais les situations se trouvent inversées. Dans le mythe, c'est le fils qui joue le rôle actif ; il exile d'abord son père au ciel, puis rétablit la communication (les échelons manquants). Dans le rite les novices ont été exilés par leur père en brousse, et l'ancêtre se manifeste spontanément au terme de l'épreuve, annonçant leur

1. Stayt, 1968, p. 134.
2. Junod, 1936, II, p. 305.

retour au village. Dans le premier cas, le fils du héros mythique s'empare de la nourriture du père qu'il affame, dans le second les « petits-fils » mal nourris se plaignent du sort qui leur a été infligé par leurs aînés, implorant l'aide du vieux. Khudjana, le mauvais fils, permet finalement à son père de revenir au village où la mère procède à un échange de nourriture, comme l'ancêtre autorise ses descendants à revoir leurs mères et à s'alimenter normalement. On aura remarqué que cette contradiction est résolue dans le rite par l'évocation des générations alternées (le grand-père et ses petits-fils).

Luvimbi l'ancêtre primordial du mythe fait figure de protecteur des hommes[1]. Les Venda le connaissent plus précisément sous le nom de Raluvhumba dans lequel le terme *luvhumba* désigne l'aigle[2]. Maître du ciel, les étoiles, la pluie et le soleil sont ses instruments. Lorsqu'un orage éclate, il se manifeste sous la forme d'un grand feu près de l'enclos du roi. Ce feu mystérieux disparaît avant qu'on ne puisse s'en approcher. Lors de telles apparitions, le roi pénètre dans sa hutte et salue Raluvhumba du titre de « grand-père », et la voix du dieu lui répond, du haut du toit ou d'un arbre voisin. Le dialogue qui se noue dans le camp de circoncision entre l'ancêtre et les novices est donc la duplication de cette communication exceptionnelle. Si le « grand-père » du roi commande à la pluie, il est susceptible aussi de brûler la terre en envoyant le soleil trop près de notre monde[3]. Cette représentation cosmologique correspond rigoureusement à celle que le rituel initiatique développe : au cœur de la saison sèche, alors que le soleil est éloigné de la terre (en position solsticiale septentrionale), les novices, souffrant du froid et de la faim, doivent attendre le retour de la chaleur et de la pluie pour pouvoir s'unir à la femme, s'approcher sans risque du dangereux feu féminin (menstruel) de l'éléphant.

*

La dialectique sexuelle du feu féminin et de l'eau masculine se

1. Junod, 1936, II, p. 305.
2. Stayt, 1968, p. 230.
3. *Idem*, p. 226.

manifeste avec évidence à la fin de l'initiation. Les novices thonga passent la dernière nuit à « transpercer » le feu de l'éléphant jusqu'à l'aube. Le camp est brusquement livré aux flammes et les jeunes gens se précipitent vers un étang ; il leur est interdit de regarder derrière eux sous peine d'être aveuglés. Ils plongent dans l'eau en s'écriant : « Je suis un homme ! » Ils effacent la peinture blanche qui recouvrait leur corps et s'enduisent d'ocre rouge[1]. Junod interprète l'incendie final comme une purification au cours de laquelle l'on brûle « toute la souillure et l'ignorance de l'enfant[2] ». Mais si les rites obéissent aussi à un code cosmologique, comme nous l'avons montré, il n'est pas interdit de penser que cet embrasement marque sous une forme violente le rapprochement de la terre et du soleil annoncé par l'érection de la perche céleste. Les Venda qui suivent le même scénario que les Thonga commencent par brûler celle-ci en proclamant que le « grand-père est mort[3] ». Ils prélèvent, avant leur fuite, un brandon sur le feu de l'éléphant et le lancent dans l'eau où ils se précipitent. Tout laisse supposer que l'incendie final marque le passage du feu féminin au feu solaire masculin. On notera à ce propos que le feu de l'éléphant est en rapport avec la course solsticiale de l'astre du jour puisqu'il est orienté selon un axe nord-sud chez les Venda[4]. Nous reviendrons bientôt sur cette donnée topologique.

Mais pourquoi les novices renoncent-ils à leur parure corporelle blanche pour s'enduire d'ocre rouge après cette baignade qui marque leur accession à la virilité (« Je suis un homme ») ? Les Venda associent délibérément l'ocre au feu menstruel[5]. Cette couleur rituelle présente un caractère féminin fort net chez les Thonga. Après la naissance d'une fille, la mère et l'enfant sont enduites d'ocre le jour de la première sortie[6]. Lors d'une première

1. Junod, 1936, I, p. 91.
2. *Idem*.
3. Stayt, 1968, pp. 134-135.
4. *Idem*, p. 129.
5. Roumeguère-Eberhardt, 1963 a, p. 17.
6. Junod, 1936, I, p. 162.

naissance, quel que soit le sexe de l'enfant, les femmes de la parenté maternelle se réunissent auprès de la mère pour enduire d'ocre le bébé, ses parents et tous les habitants du village en glorifiant la marmite qui a assuré la cuisson du nouveau-né[1]. On se souviendra ici que la gestation est un processus placé sous le signe du feu (voir chap. x). Dans ces divers contextes, l'ocre rouge symbolise un feu féminin modéré, socialisé. A la fin du rituel de puberté masculin, les nouveaux circoncis s'emparent donc du signe même de la fécondité féminine.

La dialectique des rites masculins et féminins

Un bref examen des rites de puberté féminin *(khomba)* confirme cette interprétation. Chez les Thonga le *khomba* réunit quelques jeunes filles qui viennent d'avoir leurs premières menstruations[2]. Elles sont enfermées durant un mois dans une hutte, dont elles sortent chaque matin le visage voilé, pour être conduites à l'étang. On les plonge dans l'eau jusqu'au cou. Au retour il leur est interdit de s'approcher du feu, bien qu'elles soient transies de froid. Pour en savoir plus long il faut interroger les Pedi, auxquels les Thonga auraient emprunté cette coutume. Ceux-ci pratiquent deux rites féminins de puberté. Le premier est accompli dans chacune des familles à titre individuel au moment de l'apparition des premières menstrues. La jeune fille est amenée en secret à la rivière avant le coucher du soleil et immergée car « l'eau froide réagit efficacement contre la chaleur provoquée par la menstruation[3] ». Le second rite est une initiation collective *(byale)*, correspondant à celle que reçoivent les garçons. Elle s'articule d'ailleurs à celle-ci. Lorsque l'école masculine de circoncision *(bogwera)* s'achève, la session féminine du *byale* commence[4]. Entièrement couvertes d'ocre rouge et de graisse,

1. *Idem*, p. 50.
2. Junod, 1936, I, pp. 168-169.
3. Mönnig, 1967, p. 125.
4. *Idem*, p. 124.

les jeunes filles subissent un simulacre de circoncision ; bien que le couteau soit simplement posé entre les cuisses, elles doivent pousser des cris de frayeur. Elles demeurent durant un mois sous l'autorité de la femme principale du chef, dans un enclos appelé *mphatho* comme la loge masculine. On leur attache les jambes à hauteur des genoux et c'est ainsi entravées qu'elles retournent chez elles. Durant plusieurs mois, elles sont astreintes à se couvrir tout le corps en présence des hommes et à ne pas leur adresser la parole[1]. Elles connaîtront une seconde période de réclusion de dix jours au terme de laquelle elles seront baignées et enduites d'ocre rouge à nouveau.

Un traitement rafraîchissant abaisse la température du corps, échauffé par le feu menstruel. On peut donc légitimement interpréter la parure rituelle imposée aux filles pedi, lors de l'initiation collective, comme l'expression tempérée du feu féminin, comme un symbole de procréation. Cette peinture rouge correspond à la parure blanche dont se couvrent les garçons lors des rites de circoncision. J. Roumeguère-Eberhardt commente en ces termes cette symétrie inverse en se référant plus spécialement aux Venda : « le jeune homme est enduit de cendres [ou d'argile blanche], symbole même de la virilité, et s'assoit près du feu (symbole féminin), tandis que la jeune fille est enduite d'argile rouge, symbole de sa fécondité, et trempée dans l'eau (symbole masculin)[2]... » Mais ce qu'il y a de remarquable, c'est que l'initiation masculine s'achève par le rite même qui marque l'initiation féminine. Nous nous proposons d'expliquer cette convergence finale en fonction du code thermodynamique que nous avons cru découvrir au cours du chapitre précédent.

Les garçons et les filles ont suivi, de ce point de vue, des cheminements inverses. Les premiers souffrent du froid durant la nuit, et s'attaquent chaque matin au feu féminin ; leur sexualité se réchauffe progressivement sous l'action du soleil, qui poursuit sa course solsticiale vers le sud. Le climax de ce processus est la mise à feu du camp, qui appelle la plongée triomphante dans l'eau, démonstration

1. *Idem*, pp. 125-127.
2. Roumeguère-Eberhardt, 1963 a, p. 30.

de virilité. Inversement les jeunes filles pubères souffrent d'une chaleur intérieure excessive (le sang menstruel) ; elles sont contraintes de demeurer longtemps dans l'eau glaciale pour faire baisser la température du corps. Au terme de ces épreuves parallèles, garçons et filles, longtemps séparés, se retrouvent au même point, sous le signe de l'ocre rouge, symbole de fécondité.

Les Venda expriment d'une manière originale cette dialectique des sexes et des éléments dans leur rite de puberté féminin *(khomba)*[1]. Un feu est allumé au bord de la rivière. Les jeunes filles, enveloppées de couvertures, dorment quelques heures autour de ce foyer. On les réveille pour leur enseigner les lois de l'obéissance. Lorsque le soleil est au zénith, les novices s'accroupissent dans l'eau. Au gré des caprices de leurs instructrices, elles doivent s'immerger complètement. Cette épreuve dure jusqu'au début de l'après-midi. Elles retournent alors dans l'enclos qui leur est réservé au village. Après le coucher du soleil, on y allume un grand feu. Mais les filles en sont éloignées : elles s'accroupissent en effet à l'arrière, entièrement nues, tandis que les femmes chantent et dansent autour du foyer. Bientôt les novices sont invitées à imiter leurs aînées. On se moque d'elles et elles rejoignent leurs compagnes prostrées. Ce traitement rituel se répète durant six jours et six nuits. Le dernier matin, les novices sont enduites d'ocre rouge après le dernier bain rituel.

Variations sur le thème du feu (Sotho)

Junod et Stayt affirment que le symbolisme des écoles de circoncision pedi est identique à celui des Thonga et des Venda. En fait les Pedi enrichissent le schéma que nous venons d'analyser de plusieurs éléments originaux. La vie rituelle des camps de circoncision pedi a été décrite à cinquante ans de distance en des termes remarquablement semblables par Roberts et Winters (1915) et par Mönnig (1967).

1. Stayt, 1968, pp. 107-110.

L'institution est étroitement associée ici, comme dans l'ensemble du monde sotho, au pouvoir politique. Chaque promotion de novices constitue un nouveau régiment, sous la conduite du fils de l'épouse principale du chef, qui sera circoncis en premier lieu. Les jeunes gens passent d'abord une nuit dans l'enclos du chef, autour du feu tribal. Chacun d'eux apporte un fagot. Avant l'aube ils se rendent au son d'une trompe de guerre près d'une rivière, loin du village. Les adultes les suivent en procession. Les garçons subissent la circoncision selon un ordre hiérarchique. Ils sont ensuite plongés dans l'eau glaciale jusqu'au cou. Les opérations se terminent généralement avant le lever du soleil. L'on procède à la construction de la loge *(mphatho)*. Roberts et Winter nous en livrent le plan[1] (voir schéma p. 488). Au centre d'un espace circulaire, un long foyer est orienté d'est en ouest. A l'extrémité occidentale s'ouvre l'entrée des jeunes gens, à l'extrémité orientale celle des adultes qui s'occuperont d'eux. Le feu brûlera en permanence durant ces trois mois d'hiver. Il est appelé « petit-lion » et il est confié à la garde d'un novice appelé le « brillant[2] » ou le « blanc[3] ». Ce feu rituel est allumé au moyen d'un brandon prélevé sur le feu sacré qui brûle dans l'enclos du chef[4]. Il est donc en relation avec le pouvoir politique masculin et il ne présente apparemment aucune connotation féminine, contrairement au feu de l'éléphant allumé dans les loges thonga et venda. On se souviendra que les Venda prélèvent sur ce feu féminin un feu-lion, que son gardien emmène toujours avec lui lorsque les garçons s'aventurent au-dehors de la loge. Cette dualité symbolique disparaît chez les Pedi et c'est là un premier sujet d'étonnement. Mönnig précise que les initiés se regroupent en fait selon leur lignage devant plusieurs feux, tous qualifiés de petits-lions. Chaque gardien emporte avec lui un brandon lors des expéditions de chasse à l'extérieur du camp. Roberts et Winter affirment de leur côté que chaque groupe de circoncis se retrouvent dans des loges dis-

1. Roberts et Winter, 1915, p. 564.
2. *Idem*, p. 563.
3. Mönnig, 1967, p. 117.
4. *Idem*, p. 117.

tinctes[1]. Les garçons dorment nus, les pieds tournés vers le feu. Ils sont réveillés très tôt le matin et s'adonnent au chant, le corps recouvert d'argile blanche et de cendres. Ils répètent les formules que leur enseigne leur instructeur, en simulant l'attaque du feu. Ils « transpercent les lois » (au moyen d'une lance imaginaire)[2]. Une règle stricte les contraint à rentrer dans la loge avant le coucher du soleil[3].

Lorsque les blessures de la circoncision sont guéries, se déroule un curieux rite, qui n'a d'équivalent ni chez les Thonga, ni chez les Venda : on commence à préparer la cérémonie des « cendres ». Une grosse pierre est chauffée à blanc ; on y verse de l'eau froide. Le bruit qu'elle produit en éclatant est assimilé au cri de la hyène. Chaque novice s'empare d'un débris et se met en devoir de le polir soigneusement. Lorsque ce long travail est terminé, les garçons rassemblent les cailloux qu'ils ont travaillés. Tandis qu'on les roue de coups, les instructeurs révèlent le mystère des pierres entassées. Ils s'écrient : « Voilà la hyène blanche sans cornes, le fils de Marokane s'est introduit en voleur dans notre kraal et a emporté notre virilité pour danser avec elle[4] ! ». Alors les novices emportent chacun une pierre polie et reprennent le chemin de la loge, en chantant la chanson du sel tout en recevant des coups de bâton. Ils effectuent ce travail durant plusieurs jours jusqu'à ce qu'ils aient recueilli un nombre suffisant de pierres. Les instructeurs construisent alors en secret deux petites tours coniques de hauteur différente à l'extérieur de la loge, près de l'entrée située à l'est, interdite aux novices. Les pierres polies sont jointoyées au moyen de cendre ; une couronne de pierres circulaire surplombe la construction qui se termine par une légère cavité. Roberts et Winter interprètent non sans raison ces deux monuments comme des symboles phalliques. Lorsque le travail est terminé, les instructeurs répandent une traînée de cendres à l'extérieur de la loge, reliant ainsi l'entrée est à l'entrée

1. Roberts et Winter, 1915, p. 567.
2. Mönnig, 1967, p. 119.
3. Roberts et Winter, 1915, p. 563.
4. *Idem*, p. 571.

ouest en passant par le nord. Les novices sont invités à suivre ces traces, assimilées à la fiente de la hyène, d'ouest en est ; près de l'entrée orientale, ils découvrent avec étonnement les deux monuments. Le plus grand est « la hyène blanche de pierre, celle qui a des taches » *(the spotted one)*, la plus petite est son enfant[1]. Ce rite annonce la fin de l'initiation. Le lendemain matin tous les adultes se réunissent dans la loge et les garçons vont se baigner pour se débarrasser de leur parure corporelle blanche. Leur mère a préparé de l'ocre rouge, dont ils s'enduisent. Le feu est mis au campement. Les jeunes gens emportent des fagots pour entretenir le feu rituel du chef et ils se regroupent dans son enclos où ils passent encore une dizaine de jours. On fête leur retour au village, mais ils ne peuvent s'approcher des jeunes filles qui appartiennent à la classe d'âge correspondante. Celles-ci sont toujours brûlantes ; c'est pourquoi elles doivent se plonger dans l'eau chaque matin. Les garçons vont enfin se baigner eux-mêmes pour se débarrasser de leur enduit d'ocre rouge[2].

Comment rendre compte de cette nouvelle version du rituel de circoncision ? Le symbolisme solaire du feu « petit-lion » est attesté par son orientation même. Il s'agit assurément d'un trait fondamental de la culture sotho car on retrouve le même plan dans les loges Matlala du Transvaal où le foyer rituel, qualifié de lion, est également construit selon un axe est-ouest[3]. En outre, les novices matlala sont réveillés au petit matin lorsque l'étoile du matin brille dans le ciel. Mais le soleil levant est frappé d'un interdit au cours de la première phase de l'initiation : les novices matlala, alignés au nord du feu, ont le visage tourné vers l'ouest ; ce n'est qu'au cours de la seconde phase qu'ils inverseront cette position, exposant cette fois la moitié droite du corps à la chaleur du feu en regardant vers l'est. Au cours de cette « nuit du changement », on procède à l'érection d'un poteau dont le sommet est orné de plumes d'autruche. Il est salué du terme de « grand-mère » et

1. Roberts et Winter, 1915, pp. 574-575.
2. Mönnig, 1967, p. 121 ; Roberts et Winter, 1915, p. 577.
3. Beyer, 1926, pp. 254-257.

non du terme de grand-père comme chez les Thonga et les Venda.

Nous nous trouvons manifestement en présence d'un vaste système de transformations. Le feu rituel n'est plus associé chez les Pedi à l'éléphant, mais au lion, principe masculin. Et cependant ce pachyderme est évoqué comme symbole de la femme menstruée dans les chants rituels[1]. Les novices matlala, qui appartiennent au groupe culturel sotho comme les Pedi, s'évertuent à « transpercer » l'éléphant ; ils imitent avec les bras le geste d'un instructeur qui frappe un bâtonnet contre un long bâton qu'il tient de la main gauche. Mais toute cette action est dirigée cette fois contre la lune. Les novices répètent en effet en chœur : « l'éléphant est tombé » tout en agitant les bras vers l'astre nocturne. Selon une information de Hoffmann, l'éléphant désignerait la lune décroissante[2].

Un feu solaire, orienté d'est en ouest, s'oppose donc, dans le monde sotho, à la lune, comme le lion à l'éléphant. D'autres figures lunaires apparaissent dans les formules pedi. On se souviendra que l'une d'elles évoque l'astre nocturne sous la forme d'un zèbre ou d'un bœuf tacheté de blanc. Ensuite le récitant parle d'un bœuf sans cornes. Les novices apprennent que cet animal monstrueux « c'est la femme au moment de ses règles, alors qu'il est dangereux d'avoir des relations avec elle[3] ». Ce bestiaire, qui met en scène des animaux tachetés, va nous permettre de comprendre la position symbolique de la hyène. Elle est qualifiée une première fois de « hyène blanche sans cornes » (voir p. 437) ; plus tard le monument-hyène fait de pierres polies et recouvert de cendre est présenté aux novices comme « l'hyène tachetée ». C'est assurément la lune pleine, puis décroissante, que vise ce discours. Les Sotho méridionaux définissent la pleine lune par l'absence de cornes ; ils disent qu'elle les a limées[4]. Ils disent aussi que le dernier quartier de

1. Junod, 1936, I, p. 87, d'après les informations de A. Jacques.
2. Hoffmann, 1914-15, p. 86.
3. Junod, 1936, I, p. 87, d'après A. Jacques.
4. Beyer, 1919, p. 208.

la lune « salue » le soleil[1]. C'est bien la rencontre de l'astre du jour et de l'astre de la nuit qui est signifiée dans le rituel pedi par l'érection de monuments lunaires à l'est de la loge. Cette partie de l'espace rituel était jusqu'alors interdite aux novices. Le trajet qu'ils suivent pour découvrir « la hyène blanche de pierre, celle qui a des taches » évoque le parcours de la lune. On sait que celle-ci effectue au cours de chaque cycle un mouvement apparent inverse de celui du soleil, d'ouest en est. Les novices longent la moitié septentrionale de l'enclos en suivant la fiente de la hyène, et ils se retrouvent enfin devant l'entrée orientale, du côté de la lune décroissante et du soleil levant.

Au Lesotho, la phase finale de l'initiation est une « chasse à la hyène » ; ce rite consiste à jeter dans l'eau un tas de cendres[2]. Le rituel se termine par la conjonction du feu et de l'eau sous le signe du soleil : à l'aube du dernier jour, un marteau rougi au feu est plongé dans une cruche de bière non fermentée ; chacun des participants en crache ensuite une gorgée vers l'est, lorsque les premiers rayons du soleil apparaissent[3].

On ne peut s'empêcher de rapprocher les monuments lunaires construits par les Pedi lors de chaque rituel de circoncision, de la tour conique de Zimbabwe, qui se trouve elle-même flanquée d'une construction plus petite[4]. Nous noterons cependant que les deux tours se trouvaient au sud du vaste enclos elliptique qui constitue le « Temple » de Zimbabwe. On y accède curieusement par un étroit couloir à partir de l'entrée principale, située au nord. Nous avons évoqué précédemment, à propos de la grande tour, un mythe karanga qui fait naître l'étoile du matin d'une termitière enclose dans une maison de pierres sans issue (voir p. 368). Comme nous ignorons tout des rites qui se déroulaient en ces lieux mystérieux, nous nous garderons bien d'introduire des supputations qui seraient sans fondement.

1. Laydevant, 1951, p. 251.
2. *Idem*, p. 232 et 234.
3. *Idem*, p. 251.
4. Wieschhoff, 1941, p. 30.

Des monuments semblables à ceux que les Pedi édifient lors de la circoncision ont été signalés dans un autre groupe sotho septentrional, les Masemola[1]. En revanche, la fin de l'initiation est annoncée chez les Matlala par l'érection d'une longue perche, qualifiée de « grand-mère » et ornée de plumes d'autruche[2]. Un chant rituel enregistré chez les Masemola met l'accent sur le fait que l'autruche disparaît à l'aube[3]. C'est donc probablement la fin du cycle lunaire, la fin du combat contre la lune qu'évoque la perche sacrée que les Matlala érigent en pleine nuit. Les garçons sont enfin autorisés à se tourner vers le soleil levant, ce qui leur était interdit auparavant.

Mais, on l'a vu, le même poteau est salué du nom de grand-père dans les loges thonga et venda. Que signifie cette permutation de sexe ? Comparons les rituels des peuples sotho et non sotho (Thonga, Venda) du Transvaal.

Pedi (Sotho)	*Matlala (Sotho)*	*Thonga*	*Venda*
feu-lion (masculin)		feu-éléphant (féminin)	
éléphant, métaphore de la femme	transpercer l'éléphant-lune	transpercer le feu de l'éléphant	
tour de pierre associée à la lune-hyène	poteau « grand-mère » coiffé de plumes d'autruche	poteau « grand-père »	

Réfléchissons à ces données. Les deux systèmes, centrés respectivement sur le feu-lion masculin et le feu féminin de l'éléphant, sont assurément solidaires. En effet les Venda prélèvent sur celui-ci un tison qualifié de lion, qui est confié à un gardien. La dialectique des sexes s'exprime sous des modalités inverses. L'équivalent du feu féminin de l'éléphant est la lune chez les Sotho, où les novices se trouvent en présence d'un feu masculin solaire. Le principe

1. Eiselen, 1932, p. 15.
2. Beyer, 1926, p. 257 ; Walk, 1928, p. 903.
3. Eiselen, 1932, p. 18.

lunaire féminin est matérialisé à la fin de l'initiation par une construction associée à la hyène (Pedi), ou à une perche féminine associée à l'autruche (Matlala). En revanche, chez les peuples non sotho le feu rituel est féminin et la perche céleste prend une connotation masculine et solaire. Chez les Venda, le « grand-père » qui apparaît au sommet de la perche, invitant ses descendants à le rejoindre, est une réplique du démiurge, maître du ciel (voir p. 431). Il est coiffé d'une peau de babouin, animal representant les ancêtres protecteurs[1]. Chez les Thonga, le « grand-père » qui vient saluer les novices est caché dans une masse de coton ou de laine, symbole vénusien ou solaire.

On se demandera naturellement la raison de cette inversion. On remarquera que le feu-lion est directement lié au pouvoir politique masculin chez les Pedi. Le feu qui brûle dans les loges initiatiques est allumé à partir du foyer cérémoniel du chef, dont les femmes pas plus que les non-circoncis ne peuvent s'approcher[2]. En empruntant l'institution des camps de circoncision à leurs voisins sotho, les Thonga et les Venda ne l'ont pas mise au service du pouvoir politique. Les diverses promotions de circoncis ne constituent pas des régiments. Les Thonga assignent fermement une position féminine au feu. Ils confient un feu rituel à l'épouse principale du chef ; il brûle en permanence dans sa case pour enfumer les récipients contenant des médecines protectrices[3]. Le chef venda, quant à lui, contrôle le feu céleste par l'intermédiaire de Raluvhumba. Mais il n'est en rien associé à la circoncision, à laquelle les traditionalistes s'opposent farouchement.

Ces données historiques divergentes expliquent sans doute cette transformation décisive : les peuples non sotho du Transvaal substituent dans les loges initiatiques un feu féminin (associé à l'éléphant) au feu-lion masculin, symbole solaire du pouvoir chez les Pedi. La figure ancestrale qui apparaît au sommet d'une perche à la fin du rituel vient prendre la place qu'occupe dans le monde

1. Stayt, 1968, p. 134 et pp. 190-191.
2. Mönnig, 1967, p. 117.
3. Junod, 1936, I, p. 370.

sotho la lune-hyène (monument lithique) ou la lune-autruche.

Mais le changement de fonction du poteau rituel, lien entre le ciel et la terre, ne s'opère pas sans hésitation. Dans quelques écoles thonga, l'homme qui apparaît au sommet de la perche se voit décerner le nom que l'on attribue aux vieilles femmes[1]. Les Venda remplacent parfois la peau de babouin qui coiffe le poteau par une peau de lapin. Le symbolisme de cet animal n'est éclairé par aucun commentaire. Il semble bien cependant qu'il s'agisse d'une représentation lunaire. En effet un chant venda précise que « la queue du lapin est noire et blanche[2] » comme le zèbre, le bœuf tacheté et la hyène. Dans un conte venda on voit le lapin manger l'enfant qu'une femme a confié à sa garde. Ce drame provoque la désunion des parents[3]. Le lapin présente donc dans le folklore venda une connotation inquiétante, au même titre que la hyène dans le rituel pedi. On comprend mieux ainsi qu'un poteau coiffé d'une peau de lapin puisse se substituer chez les Venda au monument-hyène que les Pedi érigent à la fin de l'épreuve initiatique. Sous une forme ou l'autre, c'est toujours la lune en tant que monstre dévorateur qui se trouve donnée en opposition à l'astre du jour dans cette quête solaire de la virilité.

Des rites de l'enfance décrits plus haut aux rites de puberté, un renversement remarquable se produit : la lune rafraîchissante, opposée à la mère brûlante, la lune symbole de croissance paisible (tantôt tante paternelle, tantôt amie), la lune devient, au seuil de la virilité, le symbole de la menstruation. Tel est bien le sens de la lune-éléphant (Matlala) et de la lune-hyène (Pedi) chez les Sotho septentrionaux, qui l'opposent au feu rituel, masculin et solaire. Dans le groupe venda-thonga, la figure de l'éléphant sert à qualifier le feu même de la menstruation, par opposition à l'eau masculine (la semence de vie), et le symbolisme lunaire semble s'estomper.

1. *Idem*, p. 89.
2. Stayt, 1968, p. 137.
3. *Idem*, pp. 343-344.

Questions d'orientation

La substitution du feu-éléphant au feu-lion, d'un groupe à l'autre, s'accompagne d'un changement topologique remarquable. Dans les loges sotho (Pedi et Matlala), le feu-lion est orienté selon un axe est-ouest. Les novices viennent se ranger au nord de celui-ci chaque matin. Au cours de la première phase de l'initiation la quête solaire est contrariée : les Matlala contraignent les nouveaux circoncis à tourner le dos au soleil levant et à regarder vers l'ouest en exposant au feu la moitié gauche du corps. Après l'érection du poteau « grand-mère », ils se tournent vers l'est et réchauffent désormais la partie droite du corps[1]. Nous retrouvons la même orientation et la même règle chez les Lovedu, qui ont emprunté l'institution des camps de circoncision aux Sotho autochtones[2]. Comme leurs confrères Matlala, les novices lovedu s'évertuent à « transpercer » symboliquement l'éléphant, en faisant face à l'ouest au cours de la première phase initiatique ; ils regardent vers l'est au cours de la seconde phase, après la nuit du « changement ».

Mais il se fait qu'en 1919 certains groupes lovedu auraient modifié ce plan, en orientant le feu selon un axe nord-sud. Les Krige estiment qu'il ne s'agit là que d'une banale adaptation topographique aux accidents du terrain, sans soupçonner qu'il pourrait s'agir d'un bouleversement symbolique considérable. En effet l'orientation nord-sud du foyer rituel caractérise les loges venda, où un feu-éléphant (féminin) se substitue au feu-lion (masculin)[3]. Parallèlement, les Venda inversent les positions rituelles fixées par la règle sotho : c'est le flanc droit du corps que les novices exposent à la chaleur, au cours de la première phase de l'initiation, et le flanc gauche après l'érection du poteau « grand-père »[4].

Les permutations affectent donc à la fois l'orientation du foyer

1. Beyer, 1926, pp. 254-257.
2. Krige, 1943, pp. 117-118.
3. Stayt, 1968, p. 129.
4. *Idem*, p. 134.

central, la droite et la gauche, le sexe du feu et du poteau ancêtre. Ces transformations ne relèveraient-elles pas d'un système cohérent ?

On commencera par observer que la rotation du corps annonce toujours le retour des novices au village. Dans les loges lovedu ceux-ci sont désormais autorisés à s'approcher à une certaine distance des femmes qui leur apportent la nourriture ; en outre ils peuvent se rendre au village pour « demander le sel »[1]. De leur côté, après avoir effectué le changement de position par rapport au feu rituel, les novices venda vont saluer chaque matin les femmes qui leur apportent leur repas[2]. L'orientation est-ouest du feu nous renvoie évidemment à la course quotidienne du soleil. Mais de son côté l'axe nord-sud peut être mis en relation avec le trajet solsticial du soleil. On se souviendra que les Bantous d'Afrique australe font correspondre l'alternance des saisons aux séjours du soleil dans sa maison d'hiver (au nord) et dans sa maison d'été (au sud). Le feu féminin de l'éléphant, qui connote la saison sèche, se trouve précisément orienté selon ce principe chez les Venda.

Le plan de la loge venda tracé par Stayt suggère que les novices sont rangés des deux côtés du feu de l'éléphant (schéma p. 490). Ceux qui regardaient vers le nord au cours de la première phase se tournent donc vers le sud, et réciproquement, lors de la rotation du corps. Le système venda se construit sur un double glissement topologique par rapport au système sotho, illustré par les Matlala (voir schéma p. 489). Non seulement l'axe est-ouest pivote pour se conformer à l'axe des solstices, mais encore les novices se retournent sur eux-mêmes au cours de cette translation. En effet les garçons matlala exposent d'abord la partie gauche du corps au feu rituel lion, et ensuite la partie droite, alors que c'est l'inverse chez les Venda. Ce passage d'un système à l'autre serait parfaitement harmonieux si tous les garçons se situaient d'un seul côté du foyer chez les Venda, ce qui ne semble pas le cas. En tout état de cause,

1. Krige, 1943, p. 118.
2. Stayt, 1968, p. 134.

ceux-ci se démarquent absolument des Matlala dans une même quête de la virilité solaire.

Le feu-lion et la royauté sacrée swazi

Ce symbolisme solaire attire à nouveau l'attention sur le rite central de la royauté sacrée swazi (voir chap. VII). Au cours du *Ncwala*, le roi-lion rivalise victorieusement avec le soleil du solstice d'été qui vient se reposer dans sa maison du sud. Comment ne pas comparer cette action d'éclat, accomplie au cœur de la saison des pluies, avec la tentative symbolique des nouveaux circoncis pedi qui répètent en chœur : « J'ai essayé de devancer le soleil à la course mais j'ai trouvé qu'il me laissait en arrière[1]. » Le *Ncwala* s'achève par un grand bûcher purificateur allumé par le roi, où sont brûlées les souillures de l'année écoulée ; la pluie est censée l'éteindre. Les camps de circoncision sont livrés aux flammes à la fin de la saison sèche ; la souillure de l'enfance est éliminée (Thonga). Si le roi se lave rituellement à la fin du *Ncwala*, les nouveaux circoncis se jettent dans l'eau pour se débarrasser de l'argile et de la cendre qui les recouvraient.

Le *Ncwala* met fin à une époque de disette réelle pour la nation entière, les camps de circoncision vouent les nouveaux circoncis à une disette artificielle. Roi solaire et maître de la foudre, le souverain swazi se voit infliger toute sa vie l'interdit de l'eau dont souffrent les novices dans maintes loges initiatiques. Il y a plus curieux encore : le roi est le seul homme qui subisse un simulacre de circoncision alors que les Swazi ignorent les rites de puberté masculins. On se souviendra enfin que la royauté swazi se définit comme l'association du roi-lion et de la reine-mère éléphant, du soleil et de la lune.

Tout se passe comme si les Swazi concentraient sur l'institution royale le symbolisme cosmologique qui se joue ailleurs dans les loges initiatiques, lors de la puberté. Comme le roi swazi, les

1. Junod, 1936, I, p. 87.

hommes pedi sont des « lions », de valeureux guerriers. Si l'initiation des jeunes gens coïncide avec la formation d'un nouveau régiment chez les Pedi, les classes d'âge militaires participent activement au *Ncwala*. Les camps de circoncision sont sous le contrôle direct des chefs dans l'ensemble du monde sotho. Le *Ncwala*, rituel national swazi, et les rites de puberté sotho constituent donc des variations sur un même thème symbolique et sociologique.

On vient de voir que le feu-lion des loges initiatiques pedi est allumé au moyen d'un brandon prélevé sur le feu sacré du chef. Approfondissons le statut de celui-ci. Lorsque le chef épouse la femme principale, celle qui mettra au monde son successeur, la promise arrive au coucher du soleil et l'on éteint tous les feux. La flamme que l'on fait jaillir dans sa résidence sert à renouveler le feu tribal. Les chefs de lignage viennent y prélever un brandon qui servira à rallumer les foyers rituels des divers groupes de parenté. L'épouse principale du chef est appelée « celle qui éteint les feux », c'est elle qui détient les médecines de pluie[1].

Ce jeu du feu semble appartenir en propre à la vieille civilisation sotho-tswana, celle des premiers occupants bantous de l'Afrique australe. Schapera nous décrit un rituel comparable dans une tribu du Botswana, les Kgatla[2]. Le feu du chef était renouvelé jadis en cas de détresse nationale. Certains informateurs estiment que ce rite faisait partie intégrante de la grande cérémonie annuelle de la pluie. Toutes les femmes commençaient par éteindre leur foyer. Le lendemain matin, elles rassemblaient les cendres dans le lit d'une rivière asséchée, de telle sorte que les prochaines pluies les emportent vers le cours d'eau principal. Lorsque les foyers domestiques avaient été débarrassés de leurs cendres, le chef chargeait un jeune homme d'y jeter les médecines de pluie, tandis que les cendres de son propre foyer étaient jetées dans la rivière. C'est alors que le faiseur de pluie commençait son travail. Entre-temps on allumait un grand feu dans l'enclos du chef. Les responsables subalternes venaient y prélever un tison au moyen duquel ils faisaient jaillir un nouveau feu, où les

1. Mönnig, 1967, p. 156.
2. Schapera, 1971, pp. 108-109.

femmes viendraient alimenter leur foyer. Le combustible principal du nouveau feu était du bois provenant de l'arbre *moraro* (acacia kiskii), que l'on désignait à cette occasion du terme *mhethlapula* (baratteur de pluie). Cette espèce pousse seulement dans les terrains humides que recouvrent périodiquement les inondations.

Annuel ou épisodique, ce rituel, où l'opposition du feu et de l'eau est des plus marquée, présente d'évidentes affinités avec la cérémonie que les Pedi accomplissent lors de l'arrivée de la future épouse principale du chef, « celle qui éteint tous les feux[1] ». Gardienne des médecines de pluie, sa fonction est identique à celle de la reine-mère swazi, épouse principale du roi-lion précédent.

Approfondissons le rituel de circoncision pedi dans cette perspective. Le feu sacré du chef est le principe masculin dont dérivent les feux-lions allumés dans les loges. Durant leur retraite, les novices sont encouragés à suivre « la trace de l'éléphant lorsqu'il a plu[2] ». Cette figure doit évidemment être rapprochée du pouvoir sur la pluie que détient la reine-mère swazi, Dame Éléphant. Comme dans le rituel national accompli par le roi-lion et sa mère éléphant, les jeunes garçons pedi, candidats hommes-lions, entreprennent une double quête de l'eau et du soleil. Dans le premier cas c'est la puissance génésique du souverain solaire qui se trouve renforcée au bénéfice de la collectivité, dans le second c'est une nouvelle classe d'âge qui accède à la virilité, pour mieux servir le chef en tant que guerriers. Mais la poursuite du soleil qu'entreprend le roi swazi a lieu au plus fort de la saison des pluies, alors que l'initiation des jeunes Pedi se déroule tout au long de la saison sèche. Ce décalage saisonnier s'explique évidemment par le souci que manifestent les Swazi de faire coïncider le *Ncwala* avec le solstice d'été.

Les transformations de la figure de l'éléphant dans ce jeu symbolique appellent un dernier commentaire. Dans l'ensemble du domaine que nous avons parcouru, l'éléphant est une figure féminine. Mais on enregistre sur ce thème de curieuses variations. La reine-

1. Mönnig, 1967, p. 156.
2. Junod, 1936, I, p. 87.

mère swazi est associée sans équivoque au feuillage « frais » et toujours verdoyant de l'acacia. En revanche le « feu de l'éléphant » qui brûle dans les camps de circoncision venda et thonga évoque l'ardeur de la saison sèche et la menstruation, obstacle à la fécondité. C'est en s'attaquant à ce principe féminin brûlant que les jeunes gens travaillent au retour de la pluie. Les chants rappellent que l'éléphant femelle n'est féconde qu'après la menstruation. Un autre code interfère ici avec le précédent. Si le soleil (le feu-lion) est masculin et complémentaire de la pluie dispensée par l'épouse principale du chef ou la reine-mère, le feu terrestre est féminin et complémentaire de l'eau terrestre, semence masculine.

L'ensemble des bouleversements symboliques que nous avons décrits plus haut en comparant les rites des populations sotho et non sotho se réduisent à cette option fondamentale : faut-il attribuer au feu rituel un caractère solaire et masculin ou, au contraire, l'investir des dangereuses propriétés du sang menstruel ? Les Sotho ont adopté le premier point de vue (feu-lion), leurs élèves thonga et venda le second (feu-éléphant). L'orientation même du feu de la circoncision dépend de cette décision. Il s'étend d'est en ouest dans les loges sotho, du nord au sud dans les loges venda. La première orientation permet aux Pedi de mettre en rapport la course quotidienne du soleil avec le rythme lunaire mensuel, que les Matlala associent au cycle menstruel de l'éléphant. Le plan nord-sud adopté par les Venda met en relation la menstruation de l'éléphant avec la saison sèche et la course solsticiale du soleil ; feu céleste masculin et feu terrestre féminin se trouvent alors donnés ensemble.

*

Au terme de cette comparaison, on s'interrogera sur les raisons mystérieuses pour lesquelles les Zulu ont interdit les camps de circoncision. On attribue généralement cette décision au grand conquérant Shaka. Mais Bryant estime que la coutume était déjà tombée en désuétude entre 1770 et 1780[1]. L'explication se trouve

1. Bryant, 1967, p. 492.

peut-être chez les Swazi. Les Zulu pratiquaient jadis comme ceux-ci un rituel du solstice, conduit par un roi qualifié de « Lion des cieux[1] ». Or le futur roi-lion des Swazi est le seul adolescent à subir un simulacre de circoncision, lui qui sera amené à entreprendre plus tard, au nom du peuple entier, une quête cosmique des eaux et du soleil comparable à celle que l'ensemble des jeunes gens mènent, partout ailleurs en Afrique australe, après la circoncision. La disparition (ou l'interdiction) de la circoncision dans l'aire nguni (Zulu et Swazi) s'explique assurément par une captation de l'ensemble des pouvoirs rituels au profit du souverain, maître du soleil et de la foudre. Il est remarquable à cet égard que les Tswana-Sotho, qui ont fait des rites de circoncision un instrument majeur du pouvoir, n'ont jamais développé une idéologie de la royauté sacrée comparable à celle des Swazi, quand bien même les chefs faisaient figure de faiseurs de pluie. Cette idéologie existait en revanche chez les Lovedu et les Venda, où les rites de circoncision ont pénétré tardivement, sous l'influence sotho, non sans résistance dans le dernier cas. Nous savons en effet que les Karanga, auxquels se rattachent les dynasties lovedu et venda, ne sont pas circonciseurs.

Les rites de circoncision en Afrique centrale

Le lecteur qui voudra bien se référer au volume précédent (*Le roi ivre*, pp. 248-273) ne manquera pas d'être frappé par les nombreuses concordances qui existent entre les rites de circoncision en Afrique australe et en Afrique centrale, dans l'aire culturelle influencée par la culture lunda[2]. Dans cette région, les novices séparés de leur mère sont voués à une alimentation sans sel dans un univers froid et hostile, au cours de la saison sèche. Ils entreprennent par des moyens divers une quête solaire de la sexualité ; ils se réunissent chaque matin au lever et au coucher du soleil devant un feu rituel, objet de nombreux interdits, pour entonner des hymnes. L'initia-

1. *Idem*, p. 461.
2. Heusch, L. de, 1972, pp. 248-273.

tion se termine, après deux ou trois mois de privations, par la mise à feu du campement. On enregistre de nombreuses variations sur ce thème fondamental.

Le feu rituel, qui porte le nom secret de *lwowa*, est qualifié d'éléphant[1]. Alors que les Lunda ne connaissent qu'un *lwowa* unique, celui-ci se dédouble en un foyer mâle, situé à l'intérieur de la loge, et un foyer femelle situé à l'extérieur chez les Lovale, Tshokwe et dans la plupart des groupes Luchazi[2]. Gluckman est le seul à décrire avec précision ce partage à propos des Wiko de Zambie : les novices se tiennent nus dans le froid de l'aube et du soir, près du *feu féminin de l'éléphant*, tournant le dos à la loge ; dans leurs chants ils implorent l'aide des mères, qui se réunissent à leur tour la nuit autour d'un feu à la périphérie du village. Après le lever du soleil, les novices s'assemblent autour du *feu masculin de l'éléphant*, à l'intérieur de la loge, pour entonner d'autres chants rituels[3]. En examinant les matériaux d'enquête de Turner, on s'aperçoit que les Lunda et les Ndembu opèrent ce dédoublement selon une autre modalité. Au feu *lwowa* intérieur s'oppose un feu particulièrement sacré dont les novices ne s'approchent jamais ; il est situé en effet à la limite même de l'aire d'initiation et de l'aire villageoise ; il marque la frontière que les incirconcis et les femmes réglées, venant du village, ne peuvent franchir ; il est cependant par excellence le « feu de l'initiation » *(ijiku daMukanda)* et il doit être entretenu jour et nuit[4]. Il s'agit manifestement d'un feu féminin, car c'est là que les mères des novices viennent cuire la nourriture destinée à leurs enfants. Chez les Lunda comme chez les Ndembu, ce feu est allumé et entretenu par l'un des principaux responsables de l'initiation, le « gardien du feu du *mukanda* » *(Chijiku waMukanda)*[5]. Chez les Ndembu ce feu sacré est placé au sud du campement, alors que l'emplacement de la circoncision (« lieu de la mort ») est situé

1. White, 1953 b, pp. 41-56.
2. *Idem*, p. 48.
3. Gluckman, 1949.
4. Turner, 1967, pp. 207 et 230 ; Turner, 1953, p. 11.
5. Turner, 1953, p. 11 ; Turner, 1967, p. 207.

au nord. Le feu féminin du *mukanda* constitue donc une source de vie éloignée. A l'inverse du feu extérieur du *mukanda*, rien ne peut être cuit ou brûlé sur le feu *lwowa*[1], qui ne sert qu'à réchauffer les novices nus, transis par le froid de la saison sèche ; celui-ci apparaît dès lors comme le substitut du soleil, symboliquement absent. Chez les Lunda, les Lwena comme les Mbunda, la vue de l'astre du jour est strictement interdite aux novices jusqu'à la guérison de la blessure[2]. On comprend que le feu *lwowa* intérieur soit expressément qualifié de mâle dans beaucoup de tribus. Dans une étude comparative générale, White confirme la fonction non culinaire spécifique du feu rituel : il est même interdit d'y allumer du tabac[3]. Les novices tshokwe de leur côté doivent entretenir en permanence le foyer *lwowa* qui est l'objet de nombreux interdits[4]. Mais un feu féminin est entretenu en dehors du campement initiatique par une vieille femme stérile, la *natshifwa*, chargée de faire cuire la nourriture des novices apportée du village par les mères ; si le premier venait à s'éteindre, il devrait être rallumé au moyen d'un brandon provenant du second[5].

Les Tshokwe établis au Zaïre introduisent une variation intéressante. A la fin de l'initiation, les novices allumeront un nouveau feu, en un endroit situé entre le camp, qu'ils viennent d'abandonner, et le village. Ce foyer se substitue au feu féminin de la *natshifwa* car désormais les novices y feront cuire leurs aliments[6].

Quelle que soit la région considérée, un feu féminin répond donc, à l'extérieur de l'enclos, au feu masculin qui brûle à l'intérieur. Les Ndembu-Lunda considèrent le premier comme le feu rituel par excellence ; alimenté en permanence, il est interdit aux novices et accessible aux mères. Les Wiko opposent le feu féminin au feu masculin sous le signe de l'éléphant.

Cette topographie évoque immédiatement celle des loges initiati-

1. Turner, 1967, p. 237.
2. Heusch, L. de, 1972, pp. 250-251.
3. White, 1953 b, p. 48.
4. Borgonjon, 1945, 1, pp. 13-25 et 2, pp. 59-75.
5. *Idem*, pp. 22 et 61.
6. Nange Kudita wa Sesemba, 1974, p. 86.

ques du Transvaal. Les Sotho allument aussi un feu masculin dans la loge, mais ils le qualifient de lion et non d'éléphant. Une information que nous n'avons pas encore traitée révèle qu'un feu culinaire féminin lui correspond au village. Les Masemola prélèvent en effet sur chaque feu lignager allumé dans l'enclos des garçons et frappé d'interdit, un brandon qui sert à alimenter les divers feux de cuisine où les mères prépareront la mauvaise bouillie destinée à leurs fils[1]. Ces foyers constituent donc l'équivalent du feu du *mukanda* où les mères ndembu viennent cuire la nourriture des garçons en Zambie, à des milliers de kilomètres de là. Mais d'autres tribus (non sotho) du Transvaal, on l'a vu, inversent ce système. Les Venda allument dans l'enclos le feu féminin (qualifié cette fois d'éléphant), tout en y prélevant un feu-lion (masculin) que les novices emporteront avec eux dans leurs courses en brousse.

Il est clair que nous avons affaire à diverses modalités d'un même ensemble symbolique où la dualité des feux exprime la dialectique des sexes. Un feu solaire masculin s'oppose partout à un feu féminin. Ce dernier a une fonction culinaire lorsqu'il se situe à l'extérieur du camp, voire au village même ; il symbolise la menstruation lorsqu'il brûle à l'intérieur de l'enclos, chassant le feu solaire masculin à la périphérie.

Le dispositif sotho, avec son feu masculin au centre de la loge et le feu culinaire féminin à l'extérieur, se rapproche davantage des divers modèles élaborés en Afrique centrale. Nous verrons bientôt l'intérêt historique de cette constatation. Les deux feux sont parfois qualifiés d'éléphant chez les Bantous centraux. En tout état de cause la figure du lion n'a pas disparu. Les circonciseurs ndembu se comparent à ce fauve[2], comme les hommes qui s'emparent des novices au moment de l'opération chez les Thonga du Transvaal. Le vrombissement du rhombe est assimilé au rugissement du lion, chez les Ndembu et les Tshokwe[3]. Ces derniers expliquent aux

1. Eiselen, 1932, p. 8.
2. Turner, 1967, pp. 190 et 192.
3. *Idem*, p. 230 ; Borgonjon, 1945, p. 67.

femmes et aux non-circoncis que cet animal demeure dans la loge initiatique où il protège les enfants. Il est censé ne manger ni la viande des hommes, ni celle des bêtes, mais se nourrir exclusivement de termites. La hyène n'est pas plus oubliée. C'est un homme-hyène qui arrache les garçons à leur mère avant de les entraîner vers le lieu de la circoncision chez les Ndembu[1]. Nous avons montré dans *Le roi ivre* (pp. 232-233) que la hyène, symbole de la stérilité et de la faim, est une métaphore de la lune chez les Lunda. C'est la même position symbolique que nous avons cru pouvoir attribuer à cet animal dans la pensée sotho.

*

En analysant les rites thonga nous avons cru découvrir que Vénus se trouvait associée à la quête solaire entreprise par les nouveaux circoncis. Ce symbolisme est évident en Afrique centrale. Mais les Thonga inaugurent les rites de circoncision au moment où l'étoile du matin se lève, alors que les Ndembu les font débuter au crépuscule pour les achever quelques mois plus tard sous le signe de Vénus.

Le principal officiant allume le feu sacré du *mukanda* (feu culinaire féminin, associé aux mères) au moment précis où le soleil se couche ; il brûlera en permanence jusqu'à l'aube du dernier jour ; alors la loge initiatique sera incendiée tandis que se lève l'étoile du matin[2]. Trois novices occupent un rang élevé dans les loges ndembu. Le premier est appelé *kambanji*, il joue le rôle de chef de guerre ; le second dans l'ordre hiérarchique est *mwanta waMukanda*, le « chef de l'initiation », le troisième enfin porte le nom de *kaselantanda*, « celui de l'étoile du matin[3] ». Les mêmes titres sont signalés chez les Lunda, où le « chef de l'initiation » est le fils du gardien du feu du *mukanda*, alors que le novice qui porte le nom de l'étoile du matin est souvent le fils du chef ; il a la préséance sur le

1. Turner, 1967, p. 215.
2. *Idem*, pp. 207 et 256.
3. *Idem*, pp. 181, 186, 216 et 222.

précédent[1]. Cette titulature évoque immédiatement l'organisation rituelle des loges pedi (Transvaal) où tous les novices sont rangés selon un ordre hiérarchique précis, sous la conduite du fils de l'épouse principale du chef ; celui-ci deviendra le leader d'un nouveau régiment composé de tous les circoncis[2]. Bien que la fonction militaire de l'initiation soit moins nette chez les Lunda, les Ndembu disent que le *kambanji* passe avant le *mwanta waMukanda* parce que le « chef *(mwanta)* envoie toujours le chef de guerre devant lui[3] ». Tout se passe comme si le feu sacré du *mukanda,* source lointaine de vie et de nourriture, brûlant de manière continue du crépuscule du premier jour jusqu'au lever de l'étoile du matin, à l'aube du dernier, relayait le soleil durant une très longue nuit initiatique. Dans *Le roi ivre* nous avancions l'hypothèse que ce feu rituel, féminin et protecteur, situé à l'extérieur de la loge, est très précisément le soleil nocturne, c'est-à-dire Vénus en tant qu'étoile du soir cette fois.

Les mythes et les rites de l'aire lunda associent, dans divers contextes, les deux aspects de cette planète au soleil[4]. Elle est médiatrice entre le jour et la nuit comme entre les saisons, au plan symbolique du moins. L'étoile du soir est censée faire disparaître l'eau terrestre tout en étant garante d'une pêche abondante en saison sèche ; l'étoile du matin apporte la promesse d'une récolte pléthorique. On comprend mieux dès lors que l'initiation des jeunes gens commence symboliquement sous le signe de la première, pour s'achever réellement sous le signe de la seconde chez les Ndembu, et probablement aussi chez les Lunda. L'étoile du soir est symbolisée par le feu du *mukanda* (vespéral et féminin) allumé à l'extérieur de la loge et représenté à l'intérieur par l'un des principaux novices qui est, normalement, le fils du gardien de ce premier feu sacré. L'étoile du matin, quant à elle, apparaît réellement à la fin de l'initiation ; elle est représentée à l'intérieur de la loge, durant la retrai-

1. Turner, 1953, p. 11.
2. Mönnig, 1967, p. 114.
3. Turner, 1968, p. 222.
4. Heusch, L. de, 1972, pp. 230-245.

te, par un novice expressément appelé « celui de l'étoile du matin », le fils du chef.

En Afrique australe, le rite vénusien le plus caractérisé est celui que les Thonga accomplissent au début de l'initiation. Les novices sautent au-dessus d'un feu qualifié de « tison » pour se rendre à l'endroit où ils seront circoncis, alors que se lève l'étoile du matin. Nous avons rapproché ce rite initial du rite final imposé aux novices venda, qui lancent dans l'eau à l'aube du dernier jour un tison avant de se jeter eux-mêmes dans la rivière (voir p. 432). Or la synthèse de ces deux rites nous est donnée en Zambie, par les Lovale. Durant la première phase de l'initiation, il est interdit aux novices d'enjamber le feu rituel *lwowa*. La seconde phase est inaugurée de la façon suivante : les garçons dont la blessure est guérie sautent au-dessus du feu allumé au bord de la rivière avant de se jeter dans l'eau. Cette scène a lieu à l'aube. A partir de ce moment les novices ne sont plus tenus de chanter au lever et au coucher du soleil et ils commencent à se rapprocher avec prudence des femmes jusqu'alors rigoureusement interdites[1]. Les mêmes Lovale désignent la nuit qui marque ce grand changement par l'expression la « nuit de la genette ». L'un des gardiens se hisse au sommet du toit de la loge et s'écrie : « La genette a grimpé. » Ce cri est repris par les novices, provoquant une grande excitation au village. Les femmes s'efforcent alors de se rapprocher du camp, dont les abords sont défendus par des masques[2]. Cette « nuit du changement » nous la retrouvons en Afrique australe : elle est marquée par l'érection d'un poteau céleste qui marque la disparition de la lune et l'arrivée du soleil. Un personnage qualifié de grand-père ou de grand-mère s'y trouve juché, annonçant aux jeunes gens la fin de leurs épreuves. Le rite lovale de Zambie requiert la même interprétation. En effet l'homme-genette se trouve en position élevée pour annoncer le prochain retour des nouveaux circoncis. Nous avons montré dans *Le roi ivre* (pp. 258-260) que la genette connote très généralement en Afrique centrale le passage de la nuit au jour. Après les

1. White, 1953 b, pp. 48, 51-52.
2. *Idem*, p. 51.

festivités de la « nuit de la genette », qui doivent durer jusqu'à l'aube, les novices lovale chantent : « Là où un initié passe il fait chaud, là où un incirconcis passe, il fait froid[1]. » Les Mbunda, qui pratiquent le même rite de passage que leurs voisins lovale, sont encore plus explicites : la genette ramène la chaleur au village que l'on s'efforçait de maintenir dans un état de « fraîcheur » en y interdisant tout rapport sexuel aux parents des nouveaux circoncis[2]. Sexualité et chaleur vont donc de pair chez les Lovale de Zambie comme chez les Bantous d'Afrique australe. Partout l'initiation des jeunes gens nous apparaît comme une quête solaire de la virilité.

*

Nous avons vu que les Sotho du Transvaal orientent le feu rituel lion selon un axe est-ouest, alors que le feu-éléphant des Venda s'aligne sur l'axe des solstices (nord-sud). C'est la première option que l'on retrouve chez les Ndembu en Zambie (voir schéma p. 491). Mais ils utilisent aussi l'axe nord-sud. En effet la porte d'entrée du campement est située au sud, près du feu rituel *lwowa*, alors que le dortoir et le « lieu de la mort » (où a lieu la circoncision) sont situés au nord. C'est au nord du feu-lion que se trouve aussi, chez les Matlala du Transvaal, le dortoir des garçons (voir schéma p. 489). Ce rapprochement est d'autant moins fortuit que l'on trouve à l'extérieur des camps matlala, au nord-ouest, un dépotoir destiné à recevoir les déchets de nourriture, traités rituellement. Après chaque repas, les novices matlala, obéissant à un ordre précis, lancent les détritus par-dessus la haie dans une petite enceinte où on laisse pourrir les restes de repas[3]. Or cette poubelle rituelle se retrouve dans les camps de circoncision d'Afrique centrale. Les loges mbunda sont munies d'une fenêtre située à l'ouest *(ndambala)* par où l'on évacue les déchets alimentaires. Les novices ne peuvent

1. *Idem*, p. 53.
2. Vrydagh, 1969, p. 72.
3. Beyer, 1926, p. 256.

jamais tourner le regard vers ce lieu, dont l'existence a été signalée dans les tribus voisines, où il porte le nom de *ndambi*[1].

Résumons les points sensibles de cette topologie. Le nord est marqué par la mort (le lieu de la circoncision chez les Ndembu), l'ouest ou le nord-ouest par la pourriture. Dans les loges pedi, au Transvaal, c'est à l'ouest que se situe l'entrée des novices appelée porte des sorciers (voir schéma p. 488). Chez les Matlala, la nourriture est introduite au camp par la porte sud-ouest et les déchets sont évacués au nord-ouest (voir schéma p. 489). L'entrée des novices est cette fois au sud, aucune issue n'étant aménagée au nord. Il se fait que l'unique accès au campement se situe également au sud chez les Ndembu. Il est marqué par une poterne *(mukoleku)* où l'aventure initiatique a commencé. C'est là que les novices ont été séparés de leur mère, qu'ils ont été dépouillés de leurs vêtements ; c'est de là qu'on les a entraînés vers le nord, vers le lieu de la souffrance et de la mort[2]. La loge est construite ensuite près de ce nouveau site, où les novices ne pénètrent jamais plus sous peine de contracter la lèpre ou de devenir idiots[3]. Le passage de la vie à la mort initiatique suit donc rigoureusement l'axe sud-nord.

De l'ensemble de ces variantes, se dégage la conclusion que le nord comme l'ouest présentent une connotation maléfique. Le nord est en effet le lieu où le soleil se retire dans sa maison du solstice d'hiver, provoquant la saison sèche ; l'ouest connote la disparition quotidienne du soleil. Dans plusieurs sociétés d'Afrique australe, les novices tournent le dos au soleil levant durant la première partie de leur retraite ; en Zambie les nouveaux circoncis mbunda ne regardent jamais le soleil, de crainte qu'une tache blanche n'apparaisse sur leur pénis dont la plaie se cicatrise[4]. C'est bien le même système topologique et symbolique fondamental que nous retrouvons en Afrique centrale et en Afrique australe. D'autres rapprochements s'imposent.

1. Vrydagh, 1969, p. 62 ; White, 1953 b, p. 48 ; Delille, 1930, p. 856.
2. Turner, 1967, p. 215.
3. *Idem*, p. 224.
4. Vrydagh, 1969, p. 57.

L'ambiguïté d'une blessure

La séparation rigoureuse des sexes est la loi fondamentale des camps de circoncision. La blessure que les garçons subissent jette un trouble provisoire sur leur virilité. Turner écrit que « les novices ndembu sont implicitement traités comme des futures épouses lors de la première menstruation[1] ». Les Wiko assimilent expressément le sang de la circoncision au sang menstruel[2]. Les Lovale imposent aux garçons circoncis la même prohibition qu'aux filles lorsqu'elles subissent les rites de puberté : il leur est interdit de s'approcher du feu, afin d'éviter que le sang menstruel ou le sang de la circoncision ne coule indéfiniment[3]. Mais loin d'être assimilés provisoirement aux filles, les Sotho du Transvaal se réunissent autour du feu-lion pour combattre la lune féminine, c'est-à-dire le sang menstruel. C'est la menstruation même que connote chez les Thonga et les Venda le feu de l'éléphant, objet du combat rituel que mènent les novices avec un bâton phallique. Ce feu féminin dangereux menace directement le sexe masculin : les Venda craignent en effet de ressentir une douleur au pénis s'ils le regardaient en face[4].

Une conclusion se dégage de ces options contradictoires : le sang menstruel, obstacle à la fécondité, est partout la hantise des hommes. Tout se passe comme si les Bantous avaient institué les camps de circoncision pour la conjurer. L'assimilation des nouveaux circoncis aux femmes menstruées dans quelques sociétés d'Afrique centrale ne se laisse assurément pas réduire à l'interprétation psychanalytique proposée par Bettelheim[5]. L'auteur de *Les Blessures symboliques* estime, on le sait, que le jeune garçon éprouve le désir inconscient de participer à la féminité, de posséder les organes génitaux de la fille pour affirmer son propre pouvoir créateur.

1. Turner, 1962, p. 152.
2. Gluckman, 1949, p. 155.
3. White, 1953 b, p. 50 ; White, Chinjavata et Mukwato, 1958, p. 205.
4. Stayt, 1968, p. 131.
5. Bettelheim, 1971.

A vrai dire, le sang de la circoncision se définit symboliquement chez les Ndembu comme terme médiateur entre le sang menstruel d'une part, le sang versé à la guerre d'autre part (*Le roi ivre*, p. 215). Les Masemola ne font-ils pas rôtir les prépuces en secret sur un tesson pour « préparer la médecine de guerre[1] ». C'est après avoir combattu le sang menstruel, symbolisé par la lune ou le feu de l'éléphant, et s'être jetés dans leur élément propre, l'eau, que les novices thonga ou venda s'emparent de la parure rituelle des femmes, l'ocre rouge, symbole de la fécondité. Le langage martial et phallocratique utilisé par les nouveaux circoncis qui « transpercent » le feu de l'éléphant contredit la thèse de Bettelheim ; la réunion des sexes est vécue métaphoriquement sur la scène rituelle, comme un combat guerrier. On se souviendra que les jeunes garçons thonga se préparent par le rite individuel du tesson à ne pas être « vaincus » par leur partenaire (voir p. 396). Les rites de circoncision étaient utilisés à des fins politico-militaires par les chefs lunda de Zambie, comme par les chefs sotho. La blessure imposée aux garçons est le prix payé pour avoir le droit de donner la vie et infliger la mort. Les Bantous d'Afrique australe affrontent en guerriers le feu menstruel comme ils s'échauffent au combat. L'identification provisoire des jeunes circoncis à des filles menstruées, qui apparaît en Afrique centrale, appelle une explication du même type. Nous avons montré que le sang de la guerre, le sang menstruel et le sang de la chasse constituent un triangle fondamental dans la pensée symbolique ndembu[2].

La blessure infligée au sexe masculin implique aussi la rupture du lien maternel. Les Sotho méridionaux disent que la chute du cordon ombilical est la première circoncision[3]. Celle-ci ouvre la voie au mariage. Lorsque les nouveaux initiés thonga réapparaissent au village, on voit les mères s'approcher affectueusement de leur fils. Elles sont éconduites d'un léger coup de bâton. Lorsque

1. Eiselen, 1932, p. 8.
2. Heusch, L. de, 1972, p. 215.
3. Laydevant, 1952, p. 31.

les sœurs se présentent à leur tour, les garçons les frappent plus violemment[1]. Comme l'avait bien vu J. Pouillon, les rites de puberté inaugurent la vie sexuelle sous le signe de la loi exogamique[2]. Les Thonga enseignent aux novices l'obéissance au père et la désobéissance à la mère[3]. La rupture du lien œdipien est l'un des travaux symboliques essentiels accomplis lors des rites de puberté. Mais la circoncision peut tout aussi bien être imposée dans la petite enfance en dehors de tout contexte rituel, de tout enseignement initiatique. Le mythe d'origine de cette pratique chez les Ndembu la dissocie clairement du vaste complexe symbolique que nous avons décrit (*Le roi ivre*, M 30). Rappelons-en la teneur. Une blessure accidentelle survient au pénis d'un jeune garçon au moment où il récoltait des herbes à sel en compagnie de sa mère. Transporté ensuite au village, les hommes achèvent de détacher le prépuce au moyen d'un couteau. Le résultat est fort admiré par tous, comme une valeur esthétique et l'on décide de généraliser la circoncision. Nous notions à ce propos que la blessure symbolique se situe très précisément au point d'articulation de la nature et de la culture. Elle a été infligée en brousse à l'occasion d'une opération préculinaire par une herbe tranchante, avant de devenir une opération culturelle, réalisée par les hommes. La finalité première, mythique, n'a somme toute rien d'inquiétant, bien au contraire, puisque tout le monde, hommes et femmes, semble satisfait. Le père est absent dans cette histoire. Il ne participe pas plus à la circoncision de son fils ou à son initiation, dans cet espace de brousse aménagé loin du village que constituent les camps. Nulle trace, dans les données rituelles ou mythiques, d'un complexe de castration.

Il est vrai que certaines cultures africaines dramatisent cette affaire dans le même sens que la culture judaïque, dont Freud est évidemment ici l'héritier traumatisé. Les Dogon du Mali voient dans la circoncision primordiale la vengeance d'un Dieu aussi parfait que terrible. Amma cherchant à détruire Ogo son fils rebelle

1. Junod, 1936, I, p. 92.
2. Pouillon, in Bettelheim, 1969, p. 239.
3. Junod, 1936, I, p. 88.

ne parvint qu'à le circoncire[1]. Cette négativité première s'est convertie en positivité à la suite d'un raisonnement retors : tout homme doit être privé de sa féminité symbolisée par le prépuce pour être pleinement installé dans son sexe.

Il n'y a pas de secret universel de la circoncision. Les errements de la psychanalyse, de Freud à Bettelheim, en témoignent au même titre que la variété des mythes, des pratiques et des idéologies. Les fantasmes les plus divers sont susceptibles de s'organiser autour de cette blessure symbolique qui, somme toute, n'est qu'une façon particulièrement spectaculaire d'inscrire l'homme nu dans le processus culturel de la reproduction. Au même titre que d'autres marques du corps (tatouages, etc.) qui achèvent l'intégration tribale là où la circoncision est inconnue.

Une blessure féminine dramatique accompagne souvent la circoncision masculine. On sait qu'en Afrique occidentale l'excision du clitoris est l'opération symétrique et inverse de l'ablation du prépuce. Qu'il s'agisse cette fois d'une véritable mutilation, nul n'en doutera. Mais il importe, avant de juger les choses d'un point de vue moral, d'en comprendre la signification. Circoncision et excision relèvent ici du même partage, même si les termes de l'échange symbolique ne sont pas égaux. L'ablation du prépuce supprime la part féminine de l'homme, celle du clitoris la part masculine de la femme. Comme si la nature fabriquait des androgynes, au destin incertain.

Mais cette équivalence, à son tour, est loin d'être universelle. Les peuples bantous la récusent énergiquement. Quelques populations d'Afrique australe assurément simulent une circoncision féminine (voir p. 417). Il ne s'agit là que d'un jeu sans gravité. En fait les Bantous imposent à la femme un traitement non mutilant, inverse et symétrique de la circoncision masculine : l'élongation des petites lèvres. Les petites filles s'y adonnent avec ferveur depuis leur jeune âge en Afrique australe ; ces manipulations ont été signalées chez les Sotho, les Lovedu, les Thonga et les Venda[2]. Cette pratique est

1. Griaule et Dieterlen, 1965.
2. Thilanius, 1915, pp. 72-75 ; Junod, 1936, I, pp. 96, 172, 482 ; Krige, 1943, p. 113 ; Stayt, 1968, p. 108.

répandue aussi chez les Bantous d'Afrique centrale (Tshokwe, Lovale, Luba)[1]. Ces peuples ignorent comme les précédents l'excision du clitoris. L'idée même leur fait horreur si l'on en juge par le cas des Lovale de Zambie. Durant la Seconde Guerre mondiale, quelques-uns d'entre eux entrèrent en contact avec des tribus de l'Est africain qui pratiquent la clitoridectomie : ils considèrent que cette pratique fait de la femme « l'inverse de ce qu'elle devrait être dans les relations maritales normales[2] ».

Les Luba nous permettent d'accéder à une première interprétation. Le mot *ḳina* (trou, excavation) désigne le sexe de la jeune fille dont les petites lèvres n'ont pas été étirées afin de la rendre plus désirable. Pour se moquer d'elle, les femmes disent : « tu n'as qu'un trou[3] ». L'expression « le trou de Nkongolo » s'applique à une femme non prolifique[4]. Nkongolo, premier souverain mythique, était un personnage aux mœurs rudes ; il fit notamment périr sa propre mère dans une fosse. L'élongation des lèvres transforme culturellement un orifice naturel qui se présente d'abord au plan symbolique comme le signe de la mort et du manque. Elle constitue chez les Luba une riposte rituelle à la peur des ouvertures dangereuses, qui caractérise précisément l'univers primordial de Nkongolo (*Le roi ivre*, pp. 31-34).

Il est intéressant de remarquer à ce propos que les Dogon du Mali, qui pratiquent l'excision, renvoient cette opération rituelle à un paradigme mythique inverse : le clitoris signifie la fermeture naturelle du vagin. Dieu voulant s'unir à la terre se heurta à un obstacle inattendu : une termitière-clitoris s'opposa à ses desseins, lui barrant la route. Dieu abattit alors la termitière et s'unit de force à la terre excisée[5].

Dans un cas la nature féminine doit être corrigée par un ajout artificiel (l'élongation des petites lèvres), dans l'autre par la

1. Bastin, 1961, p. 56 ; White, 1953 a, p. 15 ; Van Avermaet, 1954, p. 226.
2. White, 1953 a, p. 15.
3. Van Avermaet, 1954, p. 423.
4. *Idem*, p. 193.
5. Griaule, 1948, p. 24.

suppression violente d'un surplus masculin. Mais quel que soit le jugement que l'on portera sur ces pratiques, il s'agit toujours de corriger un défaut de la nature, d'imposer à la reproduction une loi culturelle (pas nécessairement d'inspiration masculine).

En tout état de cause, ces déformations du corps masculin et féminin ne sont pas unies par une logique intrinsèque, qui relèverait de la psychanalyse. Bettelheim, nouveau champion de cette juridiction, se trouve fort embarrassé lorsqu'il s'agit de rendre compte des traitements inverses du sexe féminin. Selon lui l'élongation des petites lèvres exprimerait le désir des femmes de posséder un organe semblable au pénis, alors que l'excision du clitoris serait la vengeance des hommes, qui échouent à égaler la fécondité féminine. S'il s'agit vraiment de tendances inconscientes universelles, on se demandera pourquoi c'est tantôt l'une, tantôt l'autre qui triomphe. Où s'arrête le pouvoir de fantasmer des femmes, où commence celui de l'homme ?

Une autre constatation, d'ordre historique cette fois, s'impose à l'attention. Si la circoncision masculine est susceptible d'accompagner des pratiques féminines aussi opposées, elle est aussi fort inégalement répandue en Afrique.

Circoncision et histoire

Procédons à un rapide tour d'horizon à l'intérieur du monde bantou. Aux confins du monde nilotique, non circonciseur, l'opération est inconnue au Rwanda et dans la civilisation interlacustre. En Tanzanie, les Nyamwezi n'ont jamais pratiqué la circoncision, de mémoire d'homme, à l'exception des musulmans[1]. Les peuples matrilinéaires de la Tanzanie orientale connaissent d'importantes cérémonies d'initiation pour les garçons et les filles et ils pratiquent tous la circoncision masculine, mais un excellent connaisseur de la région, T.O. Beidelman, doute qu'il en ait été ainsi avant une

1. Abrahams, 1967, p. 69.

époque récente[1]. L'initiation des garçons est la « principale institution culturelle des Yao » (Malawi et Mozambique), aujourd'hui largement islamisés[2]. Mais jadis l'opération pratiquée était une simple incision[3]. En outre les rites ont lieu bien avant l'adolescence. Dans la même région culturelle, les Cewa ont développé des rites de puberté sans pratiquer la circoncision[4]. Les peuples matrilinéaires de la Zambie, relevant du groupe culturel bemba, mettent l'accent rituel sur la puberté des filles, jamais sur celle des garçons[5]. Le silence des sources au sujet de la circoncision suggère que cette opération est loin d'être traditionnelle. Les Bemba en tout cas ne la pratiquent pas plus que les Lala[6]. Immédiatement au sud, et toujours en Zambie, les Ila font subir aux jeunes gens une très courte initiation de trois jours mais ils ne les circoncisent pas[7]. Parmi les populations patrilinéaires du Zimbabwe, la situation est plus radicale encore : la plupart des groupes shona ignorent aussi bien la circoncision que les écoles d'initiation[8].

Transportons-nous vers le Zaïre. Les Lega du Maniéma imposent aux jeunes gens pubères des rites de circoncision collectifs très élaborés[9]. En revanche, les Mongo de la Cuvette centrale, comme la plupart des Kongo de l'embouchure du fleuve, pratiquent la circoncision à titre individuel, souvent en bas âge ; elle ne suscite jamais le rassemblement des jeunes gens dans des loges initiatiques ou un quelconque déploiement rituel[10]. Inversement, les Kuba du Kasaï soumettent les adolescents à de dures épreuves collectives, sans leur imposer la circoncision. Mais encore s'agit-il d'une institution récente, dont il faut chercher l'origine plus au sud, chez les

1. Beidelman, 1967, p. XIV.
2. Tew, 1950, p. 19.
3. Stannus et Davey, 1913, p. 120.
4. Hodgson, 1933, p. 137.
5. Whiteley, 1951, pp. 6, 23, 40, 52, 54, 69.
6. *Idem*, p. 40 ; White, 1953 a, p. 20.
7. Smith et Dale, 1920, I, p. 94 ; II, pp. 28-34.
8. Kuper, Hughes, Van Velsen, 1955, p. 20.
9. Biebuyck, 1973, pp. 50-52.
10. Hulstaert, 1938, pp. 66, 505-506 ; Soret, 1959, p. 101.

Lunda[1]. La grande expansion des camps de circoncision en Afrique centrale correspond précisément à la zone d'influence de ces conquérants qui exercèrent une hégémonie politique et commerciale à partir du XVIIe siècle sur une grande partie de la savane méridionale. Dans cette vaste aire, habitée par des populations matrilinéaires aux cultures fort diverses, l'institution du *mukanda* présente les mêmes traits communs, de l'ouest de la Zambie au sud-ouest du Zaïre, jusque chez les Pende et les Yaka[2]. Quelques Kongo orientaux, les Mbata, ont connu des rites collectifs de puberté *(nzolongo)* mais ils les ont empruntés à leurs voisins yaka où l'influence lunda est profonde[3]. Les chants de circoncision yaka évoquent Kola, le pays d'origine des Lunda[4].

Les peuples du Kwango et les Kongo orientaux semblent bien marquer la limite de l'expansion des rites lunda du *mukanda* en direction du nord-ouest. Au Gabon, les festivités rituelles du *satshi*, qui accompagnent la circoncision, chez les Kota, relèvent manifestement de préoccupations sociologiques et religieuses radicalement différentes[5].

Or nous venons de voir que les structures symboliques du *mukanda* répètent en Afrique centrale celles des Bantous d'Afrique australe. Nous nous trouvons bien en présence d'un problème historique parfaitement circonscrit. Les sociétés matrilinéaires de Zambie, d'Angola et du sud-ouest du Zaïre qui pratiquent sous des formes apparentées le rituel *mukanda*, tel que nous l'avons décrit, conserveraient-elles avec les Sotho patrilinéaires d'Afrique australe et leurs proches voisins une très ancienne institution commune qui aurait été perdue pour les autres ?

Cette hypothèse ne doit pas être écartée *a priori*. De nombreux arguments militent, cependant, en faveur d'une autre interprétation.

1. Vansina, 1966, p. 141 et 1955.
2. Heusch, L. de, 1972, chap. VI.
3. Van Wing, 1921, I, 3, p. 387.
4. Plancquaert, 1930, pp. 71 et 60.
5. Perrois, 1968.

White a eu le mérite d'apercevoir l'unité historique de l'ensemble des rites *mukanda* en Afrique centrale. Il estime qu'ils se seraient diffusés à partir du berceau de la civilisation lunda, au Shaba (Zaïre). Cette thèse est irrecevable. L'impulsion première n'est certainement pas venue de la cour impériale lunda. Un témoignage très précis indique en effet que les groupes lunda septentrionaux pratiquaient à une époque relativement récente la circoncision à titre individuel, sans l'entourer des « fêtes et cérémonies interminables qui l'accompagnent » ailleurs, et notamment chez les Tshokwe[1]. Je rejoins entièrement sur ce point l'avis de J.J. Hoover qui apporte de nouveaux témoignages[2]. Cet auteur me cherche cependant à ce sujet une nouvelle querelle. Il me reproche d'avoir tenté d'intégrer le symbolisme initiatique associé aux camps de circoncision (institution non autochtone) à la problématique de la royauté sacrée lunda. Mettons les choses au point. Ce que j'ai tenté de démontrer dans *Le roi ivre*, c'est que la quête solaire qui anime ces rites de puberté se trouve en parfaite concordance avec les fondements symboliques du pouvoir : le roi lunda est en effet le maître du soleil et de la pluie. C'est sans doute la raison profonde pour laquelle les camps de circoncision furent aussi aisément adoptés par les Lunda méridionaux, et mis au service du projet militaire de leurs chefs. On comprend peut-être mieux ainsi pourquoi, au contraire, la même institution ne connut pas le même succès chez les Luba, dont la royauté est essentiellement lunaire.

En vérité nous nous trouvons une fois de plus en présence d'un problème historique qui ne peut être dissocié de l'analyse structurale. Approfondissons-le. Je constatais encore dans le volume précédent, sans pouvoir en rendre compte, que le rituel de circoncision est marqué par un schéma identique dans l'ensemble de l'aire culturelle marquée par la culture des envahisseurs lunda[3]. C'est précisément cette commune armature que je voudrais tenter d'éclairer à présent dans une perspective historique.

1. Montenez, 1936, p. 275.
2. Hoover, 1978, pp. 75-76.
3. Heusch, L. de, 1972, p. 248.

Première constatation : le rituel de circoncision *(mukunda)* ne s'est pas diffusé en Afrique centrale, contrairement à ce que pensait White, à partir de la cour lunda, qui l'ignorait. On ne peut douter cependant que certains groupes lunda aient été un agent actif dans ce processus. Cela est évident en particulier chez les Yaka et les Pende du Zaïre qui furent soumis à l'influence de conquérants lunda, comme les Tshokwe d'Angola. C'est assurément vers les Lunda méridionaux de Zambie qu'il faut se tourner. Les Ndembu appartiennent précisément à cette fraction, et les camps de circoncision y sont très actifs. La limite méridionale de l'expansion du *mukanda* se situe au Barotseland. Les Lozi, qui constituent l'ethnie dominante de cette région, ne sont pas circonciseurs et ils considèrent avec un certain mépris les Wiko, amalgame de Mbunda, Lovale, Tshokwe et Luchazi, qui pratiquent le *mukanda*[1].

Nous allons tenter de démontrer que c'est bien cette zone méridionale qui doit être considérée comme le centre de diffusion de l'institution en Afrique centrale. C'est dans l'histoire même du Barotseland qu'il faut chercher la solution de l'énigme qui nous préoccupe.

Les Lozi avaient établi avant 1800 leur domination sur un ensemble de peuples divers vivant au Barotseland. En 1836, peu après une guerre civile, ils eurent la surprise de voir des conquérants parlant sotho, les Kololo, franchir le Zambèze, et s'attaquer à eux. Les Lozi furent vaincus. Un groupe de princes s'enfuit vers le nord, tandis que d'autres demeuraient sous la domination des Kololo. Celle-ci dura jusqu'en 1864. Alors un prince lozi vint à bout de la puissance militaire des étrangers. L'influence des envahisseurs fut cependant si profonde que la langue véhiculaire actuelle du pays est toujours dérivée du sotho parlé par les Kololo[2]. Livingstone visita le pays durant l'occupation sotho.

Reprenons maintenant cette histoire singulière par le commencement. Premiers habitants bantous du grand plateau intérieur de l'Afrique australe, les Sotho méridionaux (aujourd'hui principale-

1. Gluckman, 1949, p. 152.
2. Turner, 1952, pp. 12-13.

ment regroupés au Lesotho) vivaient dans un isolement relatif jusqu'en 1822 ; cette année ils voient déferler les premières tribus nguni fuyant le Natal où les Zulu étaient en train de mettre sur pied leur formidable organisation militaire. Une ère de chaos et de famine s'ouvre. Alors surgit un personnage étonnant, Sebetwane. Ce leader réussit à entraîner quelques-uns des siens dans un fantastique périple. Ils traversent le Kalahari et le Botswana, franchissent le Zambèze, et affrontent l'armée des Lozi. Ils imposent la langue et certains éléments de la culture sotho aux autochtones[1].

L'histoire de Sebetwane nous est bien connue grâce au remarquable travail de Ellenberger, qui s'appuie sur toutes les sources disponibles, orales et écrites[2]. Sebetwane était membre d'une tribu sotho, les Fokeng, qui vivait sur la rive gauche du Vet River, un affluent du Vaal dans l'actuel État d'Orange. Il quitta son pays natal en 1823 avec ses fidèles, leurs femmes, leurs enfants et leur bétail, livrant maints combats avant d'atteindre le Zambèze en amont des Victoria Falls. Les habitants du Barotseland, divisés, ne purent repousser l'invasion. Livingstone noua d'excellentes relations avec le nouveau maître du pays. Ayant reçu l'assurance qu'il pourrait parcourir librement le pays et y installer une mission, Livingstone décrit Sebetwane comme « le plus grand et le meilleur de tous les chefs de tribus ». Il assista à ses funérailles en 1851, et exhorta le peuple à reconnaître l'autorité de sa fille aînée, Mamochesane, qui avait réuni autour d'elle une puissante armée ; elle abdique bientôt en faveur du jeune fils du défunt, Sekeletu. Celui-ci fournit à Livingstone, lors d'un nouveau séjour au Barotseland, la caravane qui lui permit de descendre le Zambèze et d'atteindre la côte orientale le 2 mai 1856.

Cette chronique événementielle, où l'on assiste à la rencontre insolite de deux aventuriers de grand calibre, l'un Africain, l'autre Européen, n'aurait guère d'intérêt pour notre propos si elle ne comportait une notation extrêmement précieuse relative à l'institution même qui nous occupe. Sebetwane dut faire face à divers

1. Van Warmelo, 1974, pp. 73-74.
2. Ellenberger, 1969, pp. 305-330.

complots, fomentés par ses proches. Parmi ceux-ci figure l'un de ses parents, Mphephe, en qui il avait une telle confiance qu'il lui avait confié la garde de son bétail *et la responsabilité des camps de circoncision*[1]. Les rites de puberté se trouvaient en effet jadis étroitement associés à la formation des nouveaux régiments chez les Sotho et les Tswana. Nous avons déjà noté cette importante fonction sociale chez les Pedi, Sotho septentrionaux. Ellenberger rapporte qu'un vieillard justifiait en ces termes l'institution : « N'est-ce pas pour les chefs que la circoncision a été inventée, afin d'attacher à leur personne les gens du même âge[2] ? ». Les jeunes Sotho recevaient un entraînement militaire durant leur initiation[3]. Partout les rites exaltent le courage et l'endurance des novices.

La fonction politique de l'institution est évidente. Elle transparaît aussi chez les Ndembu où les rites donnent accès au statut de guerrier ; à la tête des novices se trouve d'ailleurs un « chef de guerre » (voir p. 454). C'est bien à tous égards la même institution historique que nous retrouvons avec des accentuations variables en Afrique centrale et dans le monde sotho. On n'échappera pas à la conclusion que Sebetwane a introduit au Barotseland une organisation rituelle très précise qui a servi de modèle aux populations voisines, en dépit de la résistance de l'ancienne aristocratie lozi, qui refuse, jusqu'à ce jour, la circoncision. Après la défaite de la dynastie sotho en 1864, les Lozi conquirent une partie du pays lovale et imposèrent leur contrôle aux Shinde, un groupe lunda méridional, voisin des Ndembu[4]. Toute cette région est donc un véritable carrefour d'influences culturelles. Tout porte à croire que, de proche en proche, les camps de circoncision inaugurés par les conquérants sotho se sont répandus du sud au nord, chez les Ndembu, les Lunda méridionaux et les Tshokwe. Le modèle introduit par les conquérants sotho au Barotseland a certes été remanié, comme le montre notre analyse précédente, mais selon la logi-

1. Ellenberger, 1969, p. 319.
2. *Idem*, p. 281.
3. *Idem*, p. 282.
4. Turner, 1952, p. 13.

que même de la pensée symbolique. Les Lunda méridionaux (y compris les Ndembu), chez qui la vocation militaire des rites de puberté est le mieux affirmée, ont été probablement les premiers à comprendre la valeur politique de cette institution nouvelle que les Lozi eux-mêmes refusaient d'emprunter à leurs ennemis sotho.

Les Mbunda occupent une position cruciale dans notre démonstration. Une première vague d'émigrants, venus d'Angola, avant l'invasion sotho — les Old Mbunda — furent étroitement associés à l'histoire des Lozi non circonciseurs. Installés dans le pays depuis le début du XIXe siècle avec le consentement du roi Mulambwa, ils furent les alliés des Lozi lorsque ceux-ci engagèrent avec succès le combat final contre les conquérants sotho[1]. Fait remarquable, ces Mbunda de vieille souche, hostiles aux Sotho, ne connaissaient pas plus que les Lozi, dont ils avaient assimilé la culture, l'institution du *mukanda* lorsque l'explorateur hongrois Holub leur rendit visite à Sesheke en 1875[2]. Faut-il en conclure, avec Vrydagh, que les Old Mbunda auraient abandonné « *in due course* » le rituel de circoncision ? Il reconnaît lui-même qu'il n'a pu recueillir chez les Old Mbunda contemporains de raison à ce prétendu renoncement[3]. Nous croyons tout au contraire que les peuples de Zambie et d'Angola ignoraient le *mukanda* — du moins sous sa forme actuelle — avant que l'influence culturelle des Sotho ne se fît sentir au nord du Zambèze. On constate que la seconde vague d'émigrants mbunda, qui s'installe en Zambie au début du XXe siècle, pratique les rites de circoncision. Ils les avaient apparemment empruntés dans leur pays d'origine aux Lwena-Lovale. Le témoignage d'un auteur portugais, difficile à dater, affirme que les Mbunda d'Angola, donnèrent leur consentement à l'installation d'un groupe lwena sur leur territoire, entre les rivières Luanginga et Lukonya[4]. Un conflit éclata bientôt entre eux. Quelque temps plus tard, le chef

1. Vrydagh, 1969, pp. 23 et 31.
2. *Idem*, p. 12, d'après Holub, 1881.
3. *Idem*, p. 28.
4. *Idem*, pp. 37-38 ; Fernandes, 1948.

mbunda se trouva fort curieusement « manquer de masques de circoncision » et il demanda au chef lwena établi sur ses terres de lui fournir le matériel. Cette singulière tradition semble indiquer que les Mbunda d'Angola ignoraient eux-mêmes l'institution du *mukanda* avant l'arrivée des Lwena, qui furent probablement parmi les premiers à être touchés par le vaste mouvement d'acculturation provoqué par la présence sotho.

L'historien du royaume lozi, Mutumba Mainga, montre clairement à travers les témoignages de Livingstone que le pouvoir et la force militaire des conquérants sotho s'appuyaient sur le système des classes d'âge et la pratique de la circoncision. Les Lozi n'ont pas adopté cette coutume, que l'on retrouve seulement chez les Mbunda et les Lovale[1]. Or nous venons de montrer que les rituels de ces populations sont une transformation de ceux qui ont été décrits au XXe siècle en Afrique australe.

Si le complexe de la circoncision s'est diffusé dans l'empire lunda, c'est bien par l'intermédiaire des provinces méridionales, qui furent en contact avec les Sotho. Livingstone rapporte que les Lunda de Zambie nouèrent avec ceux-ci d'excellentes relations[2]. On peut encore mettre en avant un argument d'ordre linguistique. Un seul terme (*mukanda* ou une variante phonétique de ce vocable) désigne partout en Afrique centrale les rites collectifs de circoncision, qui relèvent du même ensemble structural. La diffusion a donc dû être très récente. En Afrique australe en revanche, l'institution est beaucoup plus diversifiée. En outre, elle porte des noms différents : *lebollo* (chez les Sotho méridionaux[3]), *bogwera* chez les Tswana[4] ; les Pedi réservent le terme *bogwera* à la seconde école initiatique, la circoncision et les rites qui l'accompagnent étant appelés *bodika*[5]; les Lovedu utilisent un terme voisin *(vudiga)*[6] ; en

1. Mainga, 1973, pp. 76-78.
2. White, 1962, p. 19.
3. Guma, 1965, p. 241.
4. Schapera, 1953, p. 38.
5. Mönnig, 1967, p. 113.
6. Krige, 1943, p. 115.

revanche les Venda appellent l'école de circoncision ***murundu*** et les Thonga ***ngoma***[1] ; les Pedi désignent par le terme ***koma*** la circoncision proprement dite[2].

Les raisons sociologiques de l'adoption de cette institution en Afrique centrale se laissent aisément comprendre. Les rites de circoncision servent des fins politico-militaires chez les chefs lunda méridionaux, comme chez les chefs sotho. Mais ils s'imposent d'emblée avec toute leur complexité symbolique. Celle-ci ne s'effiloche pas en une multitude de traits épars ; leur structure commune est simplement réorganisée. La fonction militaire qui faisait la force primordiale de l'institution a pu s'estomper en cours de diffusion ; elle mérite néanmoins d'être soulignée si l'on veut comprendre le sens de la circoncision comme opération inaugurale de la virilité dans l'ensemble de la région considérée.

Masques et circoncision

Le complexe sotho des rites de circoncision rencontre en Afrique centrale l'institution fort ancienne des masques. Ici encore les Lunda septentrionaux ne fournissent aucun apport culturel. Marie-Louise Bastin a définitivement établi que les masques sont étrangers à la culture impériale lunda ; ils appartiennent en propre aux populations fort diverses sur lesquelles les conquérants lunda exercèrent (en Angola ou au Zaïre) un contrôle politique plus ou moins ferme[3]. Non seulement les Lunda septentrionaux ignorent le complexe rituel du ***mukanda,*** mais encore aucun masque n'est associé à la circoncision[4].

Les masques de circoncision *(makishi)* apparaissent, peu nombreux, chez les Lunda méridionaux, (Ndembu et Lovale). Ils se manifestent avec une ampleur extraordinaire chez les Tshokwe

1. Stayt, 1968, p. 125 ; Junod, 1936, I, p. 72.
2. Mönnig, 1967, p. 113.
3. Bastin, 1961.
4. Information transmise à M.-L. Bastin par Crine-Mavar en 1968.

d'Angola, où M.-L. Bastin les a magistralement décrits[1]. Il est évident que l'imagination débordante qui fait proliférer le déguisement rituel s'enracine dans la culture autochtone, au même titre que l'admirable rigueur plastique de la statuaire de cour. Le masque *Mukishi wa Cikwya* est le patron du *mukanda*. Il incarne un esprit bienfaisant, propice à la fécondité et à la chasse. Le masque *Kalelwa*, secondé par d'autres, va chercher les futurs circoncis au village, mettant les femmes en fuite par ses cris. Il intervient aussi lorsque les novices manquent de nourriture au camp. Les aliments préparés au village seront emportés par des masques de moindre importance. La fonction cosmologique de *Kalelwa* est évidente puisque son nom même dérive de *lelwa* qui signifie nuage, et que sa présence est requise pour lutter contre les pluies torrentielles. Le masque *Cinyanga* est en relation avec la termitière. Il serait fastidieux de prolonger cet inventaire. Nous nous bornerons à observer que cette profusion même atteste un développement culturel autonome. A la fin de l'initiation, les novices tshokwe fabriquent des costumes de danse. Ils les revêtent pour leur première apparition publique et sont aspergés d'argile blanche et de cendres. Après leur exhibition, ils vont se laver dans la rivière et leur corps est entièrement enduit d'argile rouge. On voit que le rite nous renvoie, une fois encore, à l'Afrique australe, en dépit d'un apport artistique parfaitement original.

L'intense participation des masques tshokwe au rituel suggère que ceux-ci sont beaucoup plus anciens que l'institution du *mukanda* à laquelle ils sont désormais attachés par des liens aussi profonds que mystérieux. Qu'il suffise d'indiquer ici que le principal masque, *Mukishi wa Cikungu*, ne participe pas à la circoncision. Il représente les ancêtres du chef de terre et ne peut être porté que par celui-ci ou son neveu utérin. Conservé dans une hutte, à l'abri des regards, il ne sort que dans des circonstances exceptionnelles, alors que les masques protecteurs du *mukanda* sont jetés ou brûlés en brousse par le chef de l'initiation qui met aussi le feu au camp[2]. L'intervention de *Cikungu* au cours du *mukanda* se justifie seulement si un événe-

1. Bastin, 1961, I, pp. 48-56 ; II, pp. 370-376.
2. *Idem*, II, p. 370 ; I, p. 55-56.

nement malheureux extraordinaire est attribué par le devin aux « mânes irrités des grands chefs de la région[1] ». Tout porte à croire qu'en cette matière comme en bien d'autres, la culture tshokwe a été un intense foyer de création artistique : deux masques importants, *Cikungu* et *Kalelwa*, se retrouvent chez les Lovale[2]. On écartera donc l'idée que les Bantous d'Afrique australe aient pu influencer en quelque façon le génie artistique des Tshokwe, qui a donné à l'institution *mukanda* une impulsion originale. Chez les Yaka et les Pende du Zaïre, la participation des masques au complexe rituel est tout aussi importante.

L'ethnographie mbunda confirme, à nos yeux, que les masques préexistaient, en Afrique centrale, au *mukanda*. On se souviendra que les Old Mbunda de Zambie ignoraient les rites de circoncision lorsque l'explorateur Holub les visita en 1875, après la chute du royaume sotho. Cependant Holub assista à une exhibition de masques organisée *sur l'ordre du chef mbunda*[3]. Observateur récent, Vrydagh souligne que le style des masques des Old Mbunda diffère de celui des Mbunda émigrés au début du XXe siècle[4]. En outre, les masques des Mbunda nouveaux venus sont liés à la circoncision, alors que ceux des Old Mbunda n'apparaissent en public que sur l'ordre des chefs, auxquels ils étaient étroitement liés, comme le sont aujourd'hui encore certains masques tshokwe, particulièrement sacrés. Les chefs des Old Mbunda semblent tirer un certain profit de ces exhibitions qu'ils contrôlent[5]. On ne s'étonnera pas de retrouver dans cette série de masques anciens *Cinyanga* qui figure aujourd'hui parmi les masques de circoncision tshokwe[6]. On conclura que l'institution des masques doit être distinguée en Afrique centrale des rites de puberté, introduits par les conquérants sotho.

Avant l'adoption du rituel *mukanda*, les Tshokwe, les Lovale, les Lunda méridoniaux connaissaient-ils déjà la circoncision ? La

1. *Idem*, II, p. 370.
2. White, 1953 b, p. 53.
3. Vrydagh, 1969, p. 12.
4. *Idem*, p. 14.
5. *Idem*, p. 167.
6. *Idem*, p. 168 ; Bastin, 1961, II, p. 373.

chose est fort probable. Nous possédons en tout cas un témoignage antérieur à l'époque présumée de la constitution du complexe cérémoniel actuel : les Lunda de Kazembe, province orientale lointaine de l'empire lunda, pratiquaient l'opération, au dire de l'explorateur F. Pinto (1798)[1]. On comprend mieux ainsi que le rituel nouveau introduit par la culture sotho ait connu rapidement un succès foudroyant sur de vastes espaces.

*

Il ressort de cette enquête que les rites de circoncision sont doués d'une étonnante plasticité à l'intérieur d'un schéma commun. Les transformations que les peuples non sotho du Transvaal font subir au modèle sotho diffèrent de celles qui se sont imposées lors de la diffusion récente de l'institution en Afrique centrale. Ce n'est pas par hasard que les rites se sont diffusés rapidement au sein d'un vaste ensemble de sociétés plus ou moins influencées par la culture lunda. Le code cosmologique majeur du *mukanda* se retrouve en effet dans une institution religieuse propre aux Pende : le *mungonge*. Un personnage monté sur des échasses et brandissant un feu qui symbolise l'étoile du matin, promesse de vie et de nourriture, surgit à l'aube du dernier jour, au terme des épreuves initiatiques, où le ciel s'oppose à la terre, comme le jour à la nuit, le soleil à la lune, la vie à la mort, l'abondance de vivres à la famine (*Le roi ivre*, p. 231). Le symbolisme de cette institution s'articule d'autant plus facilement avec celui des camps de circoncision que l'un des novices porte le titre d'étoile du matin chez les Ndembu et les Lunda méridionaux. On ne doutera pas que le système de pensée véhiculé par l'enseignement des camps de circoncision a rencontré ici un terrain d'accueil favorable. Mais l'adoption ne va pas sans osmose. Bornons-nous à quelques exemples :

1. Les Ndembu opposent vigoureusement au feu rituel des novices le feu collectif des mères, dont l'accès est interdit aux premiers. Ce feu féminin, allumé au crépuscule, est une innovation par

1. Burton, 1873, p. 128.

rapport au système sotho. On le mettra en relation avec la fonction particulière de l'étoile du soir dans la pensée mythique lunda. M 27 présente cette étoile sous la forme d'une petite cigogne qui suit le soleil couchant, et dont le battement des ailes introduit la saison sèche ; celle-ci correspond précisément à l'époque où se déroulent les épreuves initiatiques du *mukanda*.

2. Avant la circoncision, les jeunes gens ndembu sont juchés sur les épaules d'un parent mâle, car la terre est un lieu de souffrance et de mort ; cette nouvelle particularité est rigoureusement conforme à l'enseignement du *mungonge*.

3. Les Lovale et les Mbunda de Zambie empruntent certains éléments caractéristiques du code thermodynamique caractéristique des civilisations d'Afrique australe : un homme juché au sommet du toit de la loge réintroduit la chaleur de la sexualité à la fin de l'initiation (voir pp. 456-457). Mais cet homme n'est plus un ancêtre associé au soleil comme chez les Venda et les Thonga ; il personnifie la genette. Or cet animal symbolise le passage de la nuit au jour, le retour du soleil en Afrique centrale. Au moyen d'un vocabulaire différent, la même pensée profonde donne son sens à cette « nuit du changement » qui permet aux novices d'accéder à la vie sexuelle.

Ce passage s'effectue chez les Tshokwe du Zaïre sous le signe d'un autre animal : la poule. En revenant au village, les novices passent, tête baissée, devant la case de la vieille femme à qui incombait le soin de cuire leur nourriture durant leur retraite. Une poule se trouve attachée à un piquet. Ils la transpercent rapidement au moyen d'un couteau de bois[1]. Le retour dans l'univers culinaire féminin passe donc par la prise de possession d'un animal dont le caractère solaire est clairement établi en Afrique centrale. On comparera notamment ce rite à la curieuse « chasse au poulet blanc » qui marque la fin de l'initiation chez les Kuba[2]. Jusqu'à la guérison de la blessure, les nouveaux circoncis tshokwe sont réveillés chaque matin au chant du coq[3]. Il leur est interdit de manger le

1. Nange Kudita wa Sesemba, 1974, p. 90.
2. Heusch, L. de, 1972, pp. 140-141.
3. Nange Kudita wa Sesemba, 1974, p. 71.

jaune d'œuf sous peine de voir apparaître une tache blanche sur la verge[1]. Mais c'est pour la même raison que les novices mbunda ne peuvent regarder le soleil (voir p. 452).

4. Si les Kuba du Zaïre ont emprunté à leur tour le rituel de puberté à leurs voisins méridionaux, ils en ont profondément remanié le schéma. Ils sont aussi les seuls à ne pas y associer la circoncision. Le réajustement symbolique se place ici tout entier sous le signe du héros solaire primordial, Woot[2].

Chaque peuple semble donc avoir réussi, au prix d'un travail symbolique qui lui est propre, à intégrer le schéma cosmogonique des rites de circoncision sotho à sa propre culture. En se diffusant sur de grands espaces, la structure du rituel comme les représentations qui y sont associées ont subi un constant remodelage. Les éléments que nous avons rassemblés plaident en faveur d'une appréhension dynamique de cette institution.

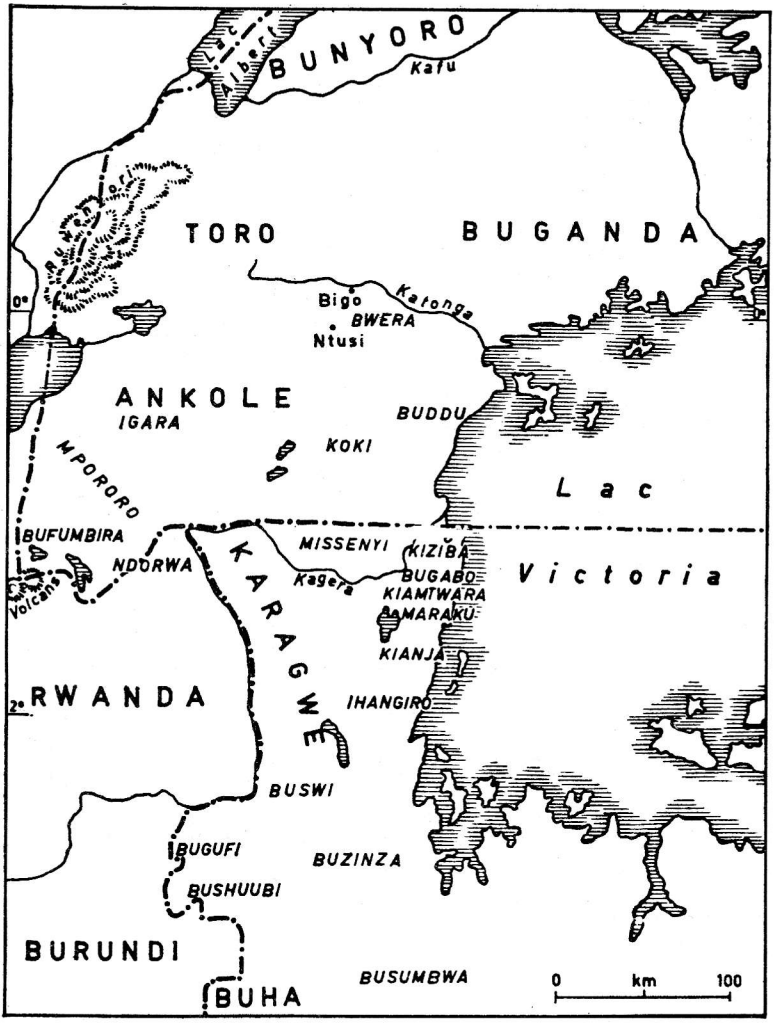
L'histoire cependant n'était pas notre propos. Nous avons même d'abord tenté de dissoudre la substance historique de maints récits rwandais dans lesquels nous avons reconnu l'épaisseur du mythe. Mais l'analyse structurale nous a laissé entrevoir d'autres horizons historiques : la transformation de schèmes de pensée semblable sur de vastes espaces.

Ce livre invite aussi le lecteur à méditer la possibilité d'une théorie nouvelle du syncrétisme. Il n'entend pas en bâtir le modèle. Ce dernier chapitre se borne à apporter une contribution à cette histoire structurale que Lévi-Strauss appelait de ses vœux : une « histoire de symboles et de signes » engendrant des « développements imprévisibles » tel un kaléidoscope, une histoire où l'événement serait toujours présent, « fût-ce dans la succession des chiquenaudes qui provoquent la réorganisation de structures[3] ». Cette étonnante liberté d'invention, hélas, a cessé d'exister en Afrique du Sud. La colonisation la plus sauvage l'a profondément minée, lui substituant la misère et l'oppression.

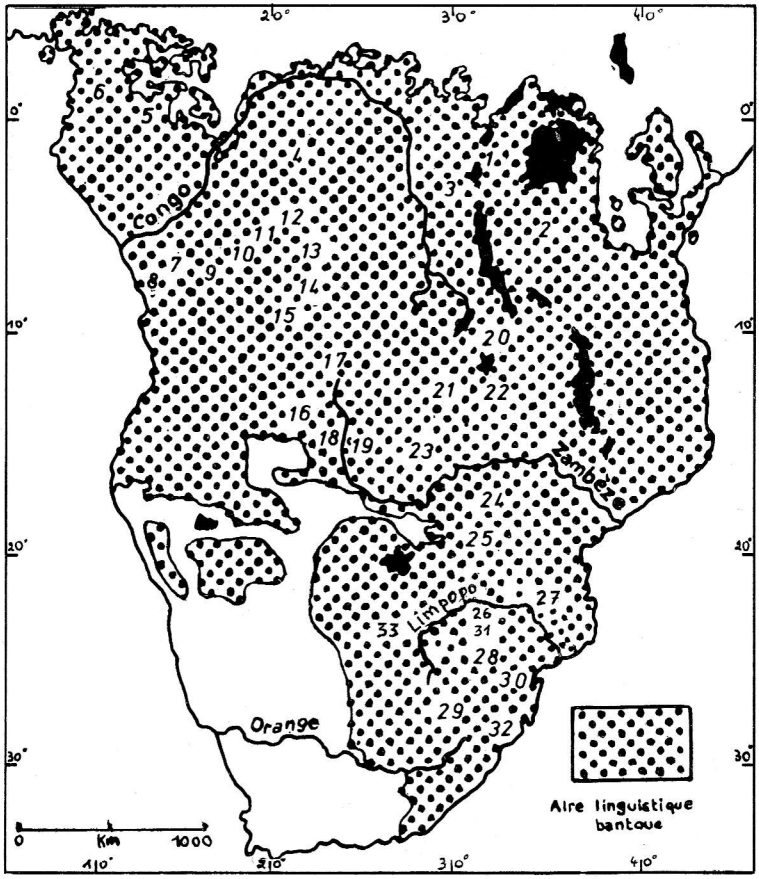
1. *Idem*, p. 62.
2. Heusch, L. de, 1972, chap. IV.
3. Lévi-Strauss, 1973, p. 26.

CARTES ET SCHÉMAS

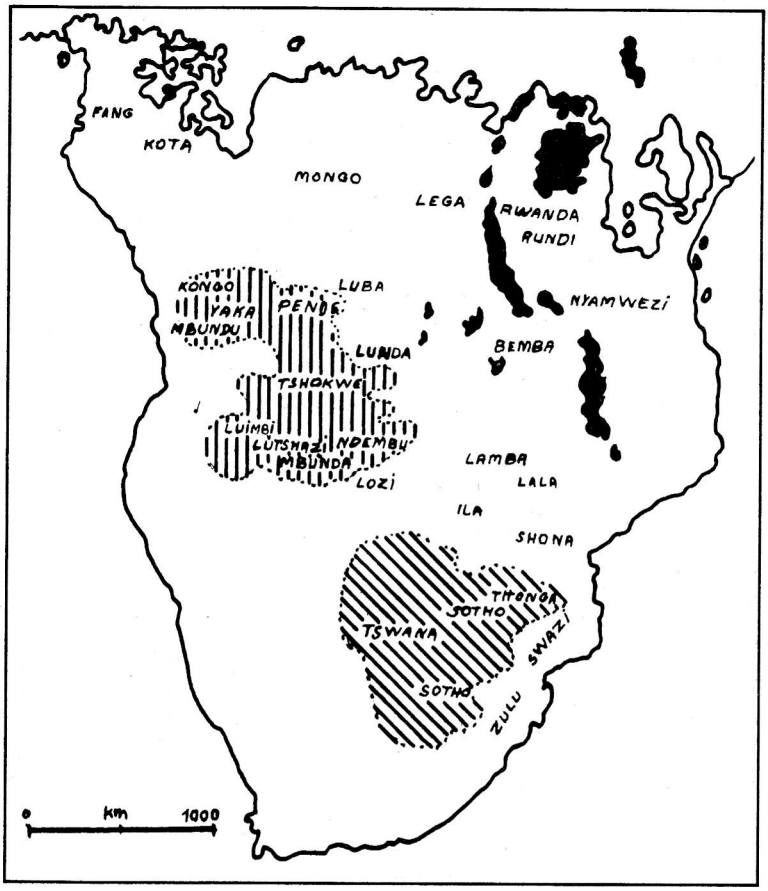
Documents reproduits
avec l'aimable autorisation de Hilda Kuper,
Victor Turner et Cornell University Press.



Le Rwanda et les régions voisines.



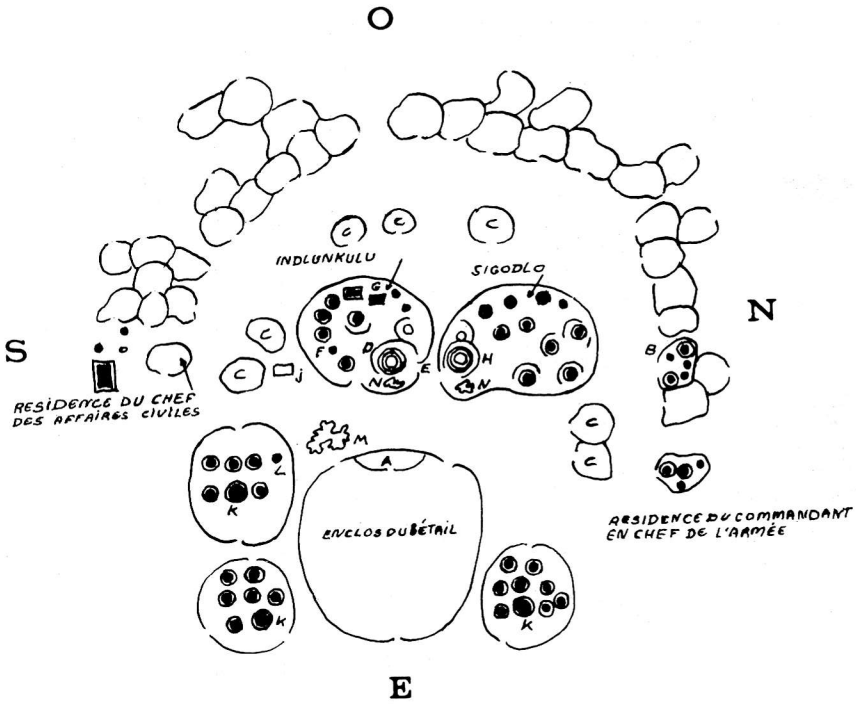
1. Rwanda
2. Nyamwezi
3. Lega
4. Mongo
5. Kota
6. Fang
7. Kongo
8. Yombe
9. Yaka
10. Pende
11. Lele
12. Kuba
13. Luba
14. Lunda
15. Tshokwe
16. Lwena-Lutshazi
17. Ndembu
18. Mbunda
19. Lozi
20. Bemba
21. Lamba
22. Lala
23. Ila
24. Shona
25. Karanga
26. Venda
27. Thonga
28. Pedi
29. Sotho
30. Swazi
31. Lovedu
32. Zulu
33. Tswana



Extension approximative des rites Mukanda (Afrique Centrale).

Extension approximative des camps de circoncision en Afrique australe.

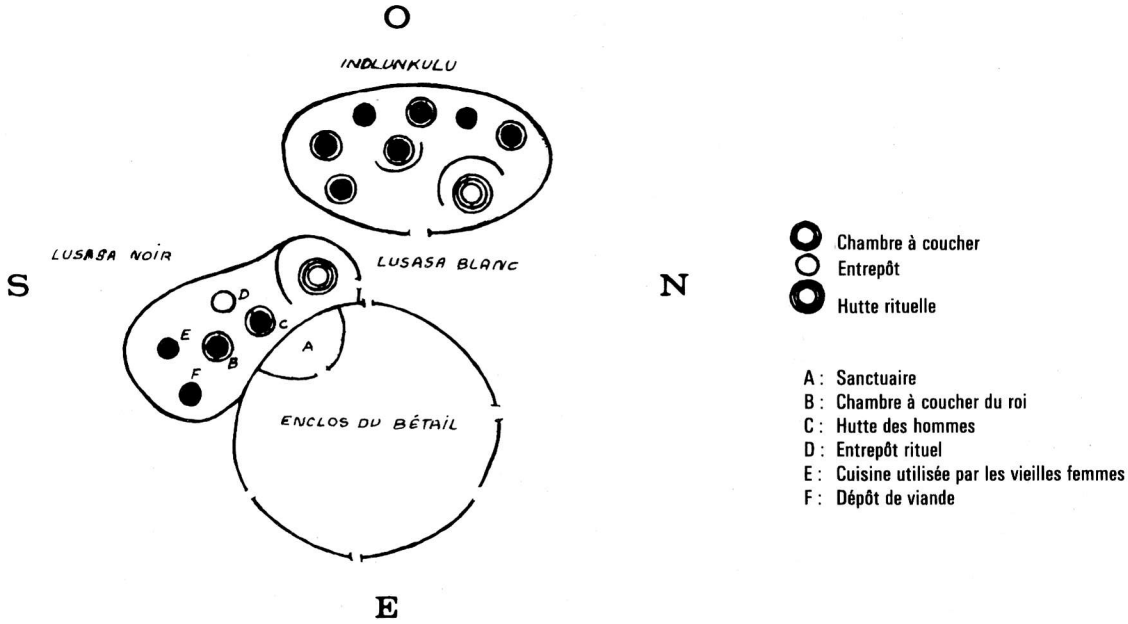
Les rites collectifs de circoncision dans l'aire bantoue.



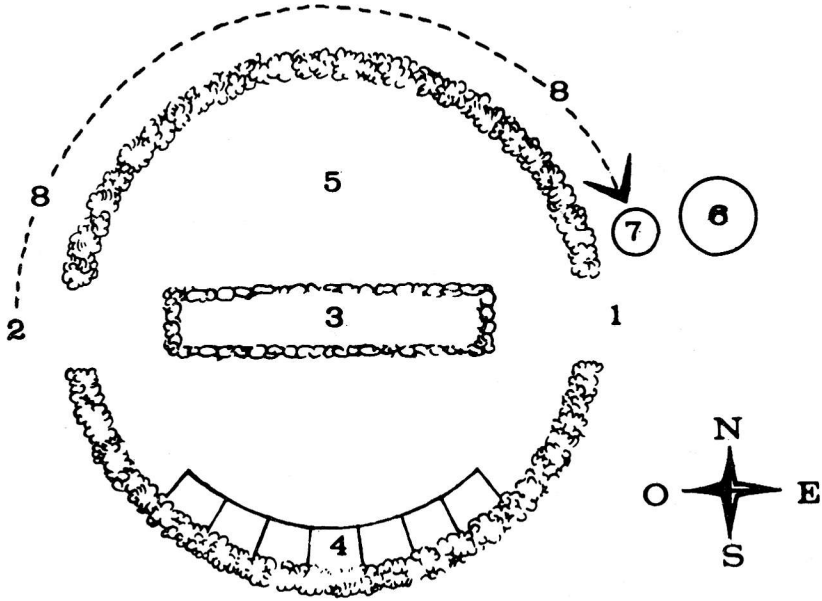
Hutte rituelle
Entrepôt rituel
Chambres à coucher ordinaires
Entrepôts ordinaires

A : Sanctuaire
B : Maison familiale typique
C : Cercle intérieur
J : Sanctuaire de l'enclos indlunkulu
E : Entrée réservée aux circonstances rituelles
F : Dépôt de viande de l'indlunkulu
G : Plate-forme pour les céréales, citrouilles, etc.
H : Hutte rituelle du sigodlo (sigodlo blanc)
I : Hutte particulière du roi Sobhuza dans le sigodlo
J : Dépendance
K : Lieu de réunion des régiments
L : Lieu où l'on conserve des boucliers
M : Arbres où les hommes discutent de leurs affaires
N : Autel

La capitale du roi swazi (Lobamba, 1935).
D'après H. Kuper, An African Aristocracy. Rank among the Swazi, *1947, p. 235.*

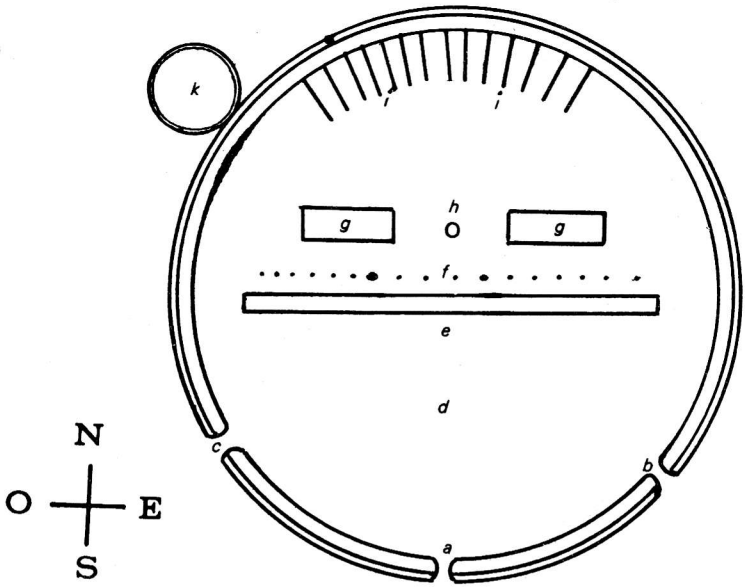


La capitale embryonnaire du jeune roi swazi.
D'après H. Kuper, An African Aristocracy. Rank among the Swazi, *1947, p. 236.*



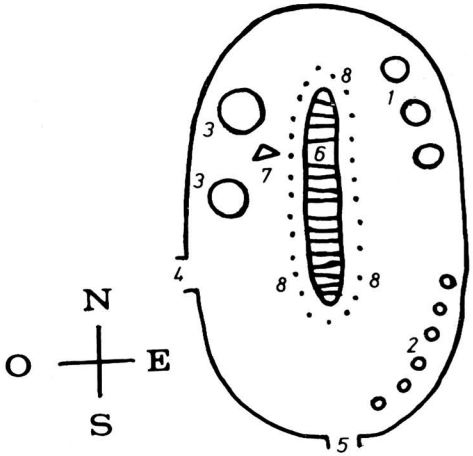
1 : entrée des hommes
2 : entrée des novices
3 : feu-lion
4 : dortoir des hommes
5 : lieu des repas
6 : monument-hyène
7 : fils de la hyène
8 : traces de la hyène

Plan des loges initiatiques pedi (Transvaal).
D'après N. Roberts et C.-A.-T. Winter, 1915, p. 564.



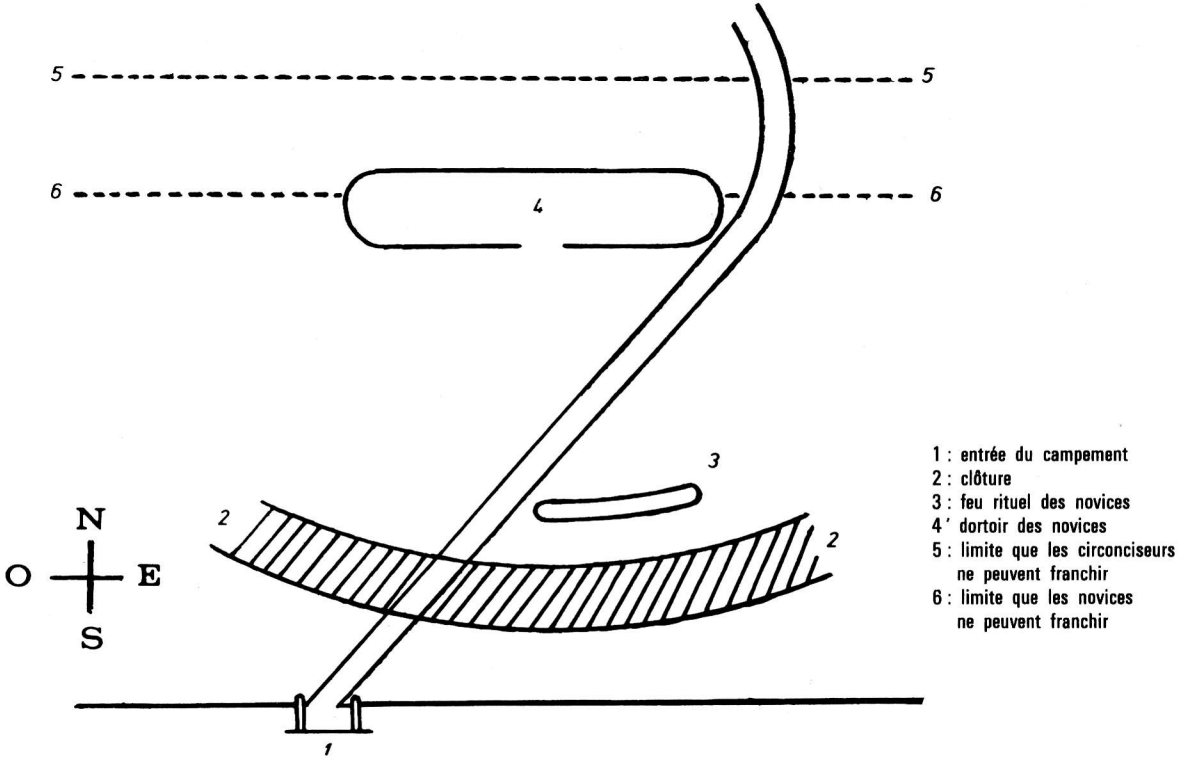
a : entrée des novices
b : entrée des hommes
c : entrée des porteurs de nourriture
d : lieu de réunion des hommes et des invités
e : feu rituel (lion)
f : emplacement des novices
g′ nattes pour les repas
h : poteau « grand-mère » coiffé de plumes d'autruche
i : dortoir des novices
k : dépotoir des déchets alimentaires.

Plan des loges initiatiques matlala (Transvaal).
D'après G. Beyer, 1926, p. 254.



1 : huttes des jeunes gens récemment circoncis
2 : huttes des novices
3 : huttes de hommes âgés
4 : entrée des hommes âgés
5 : entrée des novices et des jeunes gens récemment circoncis
6 : feu rituel (éléphant)
7 : poteau « grand-père »
8 : emplacement des novices

Plan des loges initiatiques venda (Transvaal).
D'après Stayt, 1968, p. 129.



Plan des loges initiatiques ndembu (Zambie). D'après Turner, 1967, p. 225.

LISTE DES MYTHES

CHAPITRE II

M 34, RWANDA	L'origine céleste de la dynastie.
M 35, RWANDA	Les travaux et les mariages de Gihanga.
M 36, RWANDA	La mort sacrificielle de Ruganzu Bwimba et de sa sœur Robwe.

CHAPITRE III

M 35 *bis*, RWANDA	L'origine des vaches.
M 37, RWANDA	Le règne de Ndahiro Cyamatare : odeurs nauséabondes et désastre national.
M 37 *bis*, RWANDA	Variante.
M 38, RWANDA	Le retour triomphal d'un roi magicien et guerrier : Ruganzu Ndori.
M 38 *bis*, RWANDA	Ruganzu Ndori et la découverte des tambours.
M 39, RWANDA	L'origine aquatique de la mère de Ruganzu Ndori.
M 40, RWANDA	Kabeja périra-t-il par l'eau, par le feu ou par la lance d'une jeune fille ?
M 41, RWANDA	La mort de Ruganzu Ndori.
M 42, RWANDA	Le sacrifice salvateur du premier fils de Ndahiro.

M 43, RWANDA — Le combat de Mort et de Foudre.
M 44, RWANDA — Conséquences fâcheuses de l'intronisation de Muyenzi.
M 45, RWANDA — Une ancienne dynastie autochtone : les Renge.
M 36 *bis*, RWANDA — Cyirima Rugwe, le rusé, ou les excès du pacifisme.
M 36 *ter*, RWANDA — Mibambwe et le testament de succession.

CHAPITRE V

M 46, RWANDA — Vie et mort de Ryangombe, « roi » des Imandwa.
M 47, RWANDA — Rencontre de Ruganzu Ndori et de Ryangombe.
M 48, HAYA — La mort du roi Wamara.

CHAPITRE VII

M 49, SWAZI — L'exploit magique de la royauté.
M 50, ZULU — L'origine de la dynastie.

CHAPITRE VIII

M 51, VENDA — La création du monde.
M 52, KARANGA — L'origine de Zimbabwe.
M 53, KARANGA — Le roi lune et le serpent *(1re version)*.
M 54, KARANGA — Le roi lune et le serpent *(2e version)*.
M 55, KOREKORE — La légende de Dzivaguru.
M 56, KARANGA — La tour et l'étoile du matin.

CHAPITRE IX

M 57, KARANGA L'amour-passion de Runde.

CHAPITRE X

M 58, THONGA L'origine de la mort.

CHAPITRE XI

M 59, VENDA Luvimbi et la perche céleste.

INDEX GÉNÉRAL

abami b'umushumi (rois de la ceinture, Rwanda) : 34.
abiru (ritualistes, Rwanda) : 17, 27, 28, 34, 75, 115, 116, 117, 163, 164, 187, 242.
Abraham, D.P. : 325.
acacia : 270, 271, 277, 285, 448, 449.
acclamations (*voir* cris).
accouchement : 42, 57, 186, 196, 233, 256, 380 ;
— prématuré : 52, 169, 170, 191, 238, 239, 374, 383, 387, 392 ;
— retardé : 201, 203, 229, 233, 236, 238, 239.
adenia gumnifera : 373.
Adler, A. : 15, 22, 23, 26.
aigle : 290, 325-327, 360 ;
— pêcheur : 325, 326 ;
— de pierre (Zimbabwe) : 326, 363.
Akanyaru (rivière, Rwanda) : 152.
Akarambo-lez-Rukore (localité, Rwanda) : 149.
albinos : 391-393.
alêne : 37, 51, 56, 71, 72, 144, 182, 183, 187.
alliance matrimoniale : 35, 39, 40, 44, 105, 106, 109, 150, 365, 366, 386.
alliance (relations d') :
— beaux-frères : 42, 190, 192, 218, 333, 366 ;
— gendre et beau-père : 36, 37, 180, 192, 198, 200, 215, 313, 315, 327, 365, 366 ;
— mari-femme : 20, 36, 37, 40, 42, 51, 66, 98, 99, 103-110, 166, 174, 180, 182, 185, 186, 190-193, 196, 197, 200, 202, 206, 210, 230, 247-251, 254, 259, 261, 275, 291, 297-301, 303, 304, 315-324, 364, 365, 370, 396, 397, 400, 403.
amakuru (genre littéraire au Rwanda) : 225.
Amérindiens : 124, 237, 410.
Amma (Etre Suprême, Dogon) : 461.
amont : 345, 346, 349-351, 353.
androgyne : 324, 368, 371, 462.
Angola : 468, 471-474.
anguille : 309, 334.
anthropophagie rituelle : 22, 23.

antilope : 25, 181, 183, 316.
apologue : 226, 227, 228, 241.
Arabes : 295, 328.
arc-en-ciel : 84, 85, 88, 195, 265-271, 276, 285, 291, 309-311, 331-375.
Arnoux, A. : 200, 201, 206, 231.
aruspices : 33, 46, 90.
autruche : 290, 291, 438, 441, 442.
aval : 345, 349-353.

Baeke, V. : 304, 364, 418.
Bantous (mythologie commune) : 335, 342-351, 354, 362, 363, 368, 369, 371 ;
— proto-Bantous : 10, 363, 371.
Barotseland : 468-470.
Barwe : 318, 319, 324.
Bastin, M.-L. : 340, 473, 474.
Batailleuses : 136.
Baumann, H. : 370.
Beidelman, T.O. : 254, 289, 464.
bélier : 22, 32, 46, 132, 133, 134.
Bemba : 13, 128, 465.
Berglund, A. : 266, 283, 289, 331, 332, 337, 411.
Bettelheim, B. : 459, 460, 462, 464.
Biebuyck, D. : 340.
Binego (personnage légendaire, Rwanda) : 199-205, 207, 216, 218-221, 223, 229, 233-240.
Bito (clan nilotique) : 214, 223.
biyekata (traitement médical, Thonga) : 390-392.
Blacking, J. : 309.
blanc : 246, 247, 254, 259, 261, 262, 266, 271, 275, 288, 314, 324, 333, 343, 345, 348, 352, 366, 411-413, 424, 425, 432, 434, 437-440, 443, 474, 477, 478.
bodika (rites de circoncision, Pedi) : 418, 472.
bogwera (seconde école d'initiation, Pedi) : 418, 433, 472.
boha puri (rite de passage, Thonga) : 384, 388, 389, 395.
boisselerie : 36, 37, 51.
bomvu (« rouge », Zulu) : 412.
borgne : 75-79.
Boschimans : 306.
Boterdael : 193.
Botswana : 447, 469.
bouc émissaire : 22.
Bourgeois, R. : 188, 189.
brebis : 135, 136, 144, 145.
briquet royal : 69, 122, 123, 137, 138, 167, 172.
Bryant, A.T. : 449.
Bubeho (localité, Rwanda) : 126.
buffle : 181, 201, 202, 206, 216.
bufumu (« pouvoir », Luba) : 342.
Buganza (région du Rwanda) : 44, 120.
Bugesera (région du Rwanda) : 55, 58, 92, 94, 95, 97, 104, 126, 152, 160.
Bugoyi (région du Rwanda) : 227.
Buha : 37, 99, 107, 149, 216.
Buhanga (région du Rwanda) : 37, 53, 122, 144, 146, 154, 182, 187.
Buhaya : 230.
Bukunzi (région du Rwanda) : 134, 137, 157, 158.
bulopwe (« pouvoir », Luba) : 342.
Bumbogo (région du Rwanda) : 30, 123, 173-175.
Bunyabungo : 37, 55, 70.
Bunyamwezi : 216.
Bunyoro : 223.
Burundi : 36-38, 52, 80, 98, 160, 178, 180, 181, 192, 217, 230.
Bushi : 37, 150, 165.

Bushong : 189, 352, 359, 363.
Bushubi : 170.
Busigi (région du Rwanda) : 149.
Busozo (région du Rwanda) : 30.
Busumbwa : 216.
But a Poong (lac, Zaïre) : 360.
bvumbi (vipère arboricole, Karanga) : 311.
Bwami (royauté, Rwanda) : 69, 123, 136, 144.
Bwanacyambwe (région du Rwanda) : 120, 157, 158.
Bwimba (roi du Rwanda, *voir* Ruganzu Bwimba).
byale (rite féminin de puberté, Pedi) : 418, 433.
Byeeng (tribu kuba) : 352.
Byumba (localité du Rwanda) : 149.

Cage, John : 177.
calao : 290, 291.
caméléon : 228, 408, 409.
castes : 29, 31, 228.
castration (symbolique) : 24, 296.
caverne : 62, 69, 308, 315, 365.
Celankobe (Vénus, étoile du soir, Zulu) : 272.
cendres : 126, 127, 285, 373, 381, 382, 386, 389-391, 395, 404-406, 413, 414, 434, 437, 439, 440, 446, 447.
Césard, E. : 214.
Cewa : 465.
chacal : 214.
chaleur : 168, 169, 373-375, chap. X, 419, 433-435, 457, 477.
Changamire (royaume fondé par les Roswi) : 311.
Chanson de Roland : 237.
chasse : 29, 36, 37, 42, 59, 71, 73, 77, 83, 91, 92, 99, 119, 150, 179, 182-184, 187, 192, 194, 197, 202-205, 215, 220, 221, 231, 312, 365, 393, 394, 396, 397, 437, 474.
chasseur (héros mythique) : 9, 20, 26, 27, 36-38, 53, 180-224, 229, 230, 236, 239, 240, 341, 342, 358, 365, 366, 369, 370.
chat sauvage : 99, 200.
chèvre : 263, 316, 333, 396, 397, 399.
chien : 62, 99, 122, 201, 230, 232, 366 ;
— Petit-chien (personnage légendaire rwandais) : 234.
chijiku wa Mukanda (feu de l'initiation mukanda, Lunda) : 451.
chimumu (époque des premières chaleurs, Thonga) : 423.
Chinawej (serpent mythique, Lunda) : 339, 341, 370.
ciel : 27, 32, 35-37, 39, 41, 44, 47, 50, 53, 64, 65, 74, 81, 86-88, 102, 107-111, 113, 116, 121, 124, 130, 133, 134, 146, 149, 151, 152, 164, 168, 170, 175, 178, 181, 187, 195, 196, 205, 212, 265, 266, 284, 288, 289, 291, 309, 317, 323, 325, 326, 329-331, 333, 335, 342-347, 349, 361, 363, 366-369, 381, 385, 391-395, 414, 428-430, 443, 476.
cigogne : 341, 477.
cikl (dignitaire kuba) : 361.
Cikungu (masque tshokwe) : 340, 474.
Cinyanga (masque tshokwe) : 474, 475.
circoncision (*voir* rites).
clan totémique : 40, 108, 377.
Coclès : 79.
Cohen, R. : 18, 30.

Congo (République démocratique du) : 344.
conte : 225, 226, 228, 229, 235, 240, 241.
continence (du chef ou du roi) : 20, 21, 24, 25, 296-298, 304, 306.
convulsions : 385, 387.
coq : 32, 46, 324, 391.
cordon ombilical : 34, 39, 40, 43, 45, 50, 57, 58, 288, 289, 403, 415, 460.
Coupez, A. : 8, 17, 30, 32, 33, 36, 41, 51, 52, 54, 60, 63, 71, 77, 91, 98, 119, 126, 131, 132, 139, 145, 155, 158, 162, 170, 174, 184, 198, 200, 201, 411.
crapaud : 40, 108.
cratère : 202, 214, 216; (*voir aussi* volcan).
Crine-Mavar : 339.
cris : 52, 132, 133, 167-171, 174, 186, 192, 379, 393, 432, 434, 456, 474.
crocodile : 297, 344, 352, 353, 363, 420-426.
cru : 125, 145, 312, 380, 398, 399.
cuisine : 124, 125, 138, 166, 361, 379, 380, 384, 397-401, 410, 420, 421, 424, 451-453, 477; (*voir aussi* feu).
cuit : 124, 145, 146, 380, 385, 399.
Cwezi (ancienne dynastie, Ouganda) : 213-217, 222, 223.
Cyaba (nom clanique, Rwanda) : 170.
Cyimumuguzi (tambour dynastique, Rwanda) : 137.
Cyirima (nom dynastique, Rwanda) : 114, 119, 120, 127, 135, 137, 139-145, 147, 154, 156, 158, 176, 188.
Cyirima I Rugwe (roi du Rwanda) : 42, 50, 77, 90-95, 97, 100, 103-105, 107, 114, 116, 139-142, 156, 204, 205.
Cyirima II (roi du Rwanda) : 135, 143, 190.
Cyirima III (roi du Rwanda) : 143.

Dieterlen, G. : 190, 241.
Dinka : 26.
ditritura progene (oiseau) : 290.
divination : 36, 37, 46, 53, 55, 89-92, 117, 118, 170, 180, 182, 207, 209, 212, 360, 383.
Dlambula (titre du roi swazi) : 283.
Dlamini (clan royal swazi) : 244, 257, 281, 283, 404.
Dogon : 241, 242, 461, 463.
domba (rituel de puberté, Venda) : 403.
Dotito (localité, Zimbabwe) : 314, 315, 327.
double (du roi) : 25, 115, 347-349, 353, 361, 362.
droit (fonction juridique) : 80, 90-95, 97, 134, 141, 142, 204.
droite : 248, 249, 252-254, 350, 351, 422, 430, 444, 445;
– reine de la main droite (Swazi) : 247, 249-251, 254, 259, 261, 264, 275, 288, 291, 298, 300, 301;
– jumeaux de la main droite (Swazi) : 249, 252-254.
dualisme : 10, 110, 326, 330, 341, 342, 345, 346, 350, 355, 357, 362, 369.
Dumézil, G. : 7, 77, 79, 155, 338, 354, 355.
Durkheim, E. : 14.
Dzivaguru (génie aquatique karekore) : 314, 315, 324-328, 332, 366, 367.

dzivoa (lac, Karanga) : 313.
Dzugudini (princesse karanga) : 303.

eau : 8, 10, 58, 60, 65-72, 82, 85, 87, 104-109, 120-130, 136, 138, 140, 144-146, 151-153, 159, 166-169, 187, 189, 195, 196, 202, 217, 222, 238, 251, 256, 262, 263, 265, 268-270, 272-274, 278, 280, 282, 285, 286, 291, 307-310, 313-317, 320-328, 330-334, 339, 341, 343-346, 348, 350, 352, 353, 355, 357, 360-367, 369-374, 381-385, 390, 396, 398, 402, 403, 405-408, 410, 413, 414, 423-428, 431-436, 440, 443, 446, 448-450, 455, 456, 460.
éclair : 265, 311, 325, 391.
Ega (non clanique, Rwanda) : 31, 32, 39-43, 45, 50, 67, 101, 102, 104, 106-109, 117, 131, 132, 134.
éléphant : 99, 101, 103, 181, 183, 257, 258, 270, 272, 421-423, 439, 448;
— Dame Eléphant (reine-mère swazi) : 247, 256-258, 277, 446, 448;
— feu de l'éléphant : 420-424, 427, 432, 436, 439, 441, 444, 449, 451-453, 457, 459, 460.
éleusine : 173, 174.
Ellenberger, D.F. : 469, 470.
Embo (lieu d'origine du clan royal swazi) : 281-284.
Engenyangenya (héros des Onga) : 235, 237.
engundu (taureau principal, Nkole) : 103.
épopée : 88, 224, 234-240.
épouse (*voir* alliance) ;
— principale : 245, 297, 298, 300, 301, 303, 319, 320, 377, 436, 442, 447, 448, 455.
érythrine : 100, 202, 205, 211, 216, 232.
est : 84, 148-151, 153, 158, 159, 163, 167, 178, 195, 246, 253, 264, 278, 284, 346, 351, 436-438, 440, 444, 445, 449, 457.
Etat : 15, 34, 51, 54, 68, 92, 110, 112, 181, 190, 218, 219, 221.
Etiemble, R. : 237.
étoile (*voir* Vénus, Sirius).
excision : 417, 462, 463.
exogamie : 27, 38, 44, 45, 47, 461.

Fang : 234.
feu : 8, 10, 21, 32, 51, 65-72, 85, 108, 114, 120-130, 136, 138, 139, 143-147, 153-159, 161, 162, 164-169, 171, 181, 187, 191, 194, 215, 220, 280, 285, 286, 301-303, 308, 309, 312-316, 322-328, 330, 343, 345, 346, 361, 363, 366, 369, 372-374, 379-382, 385-387, 390, 391, 393, 398, 402-404, 406, 408, 410, 414, 419, 427, 431, 433-435, 438, 440, 442, 456;
— (dans l'enclos de circoncision) : 420-429, 431, 432, 436-439, 441-445, 447, 449-453, 455-457, 476;
— origine du : 121-123, 303, 312, 316, 327, 365;
— du roi ou du chef :
Karanga : 301, 318, 320-322, 328, 367;
Kgatla (Tswana) : 447, 448 ;
Lovedu : 303, 374 ;
Luba : 191, 194 ;

Pedi : 436, 438, 442, 447, 448 ;
Rwanda : 51, 69, 123, 143-147, 165-167, 171, 215 ;
Venda : 303.
Fipa : 128, 216.
flûte : 308, 393.
Fokeng (tribu sotho) : 469.
fonctionnalisme : 14-16, 18, 22, 30, 281, 338, 351, 355.
fonte (du fer) : 185, 186.
forge : 36, 37, 51, 69, 89, 121, 123, 181, 182, 184-187, 193, 194, 210, 234;
– marteau de forge : 62, 64, 65, 87, 122, 136-138, 157, 181, 184, 185, 187-189, 193, 194, 352, 359, 440;
– rites de la forge : 128, 129, 136, 137, 143-147, 157, 187, 188, 190.
forgeron : 51, 65, 122, 136, 166, 167, 181, 182, 186, 187, 190, 193, 213, 220, 372.
foudre : 10, 33-35, 39, 40, 47, 75-84, 87, 88, 100, 101, 108, 113, 122, 124, 133, 148, 151-153, 181, 183, 191, 212, 222, 223, 228, 233, 239, 283-288, 291, 308, 309, 323, 325, 333-335, 337, 339, 343, 346, 363, 365, 367, 369, 391-393, 411, 414, 446, 450.
foudre de guerre : 82, 84, 195.
fourmi : 345, 347.
fourmilière : 390.
fraîcheur : 331, 373-375, chap. X, 419, 434, 435, 457.
Frazer, J. : 13-17, 21-23, 42, 75, 112, 281, 321, 359, 360, 409.
Freud, S. : 17, 462.
Frobenius, L. : 300, 305, 311-315, 318-322, 327, 328, 363.
fumigation : 385, 390, 391, 395, 401, 405-408, 413.
Fundundzi (lac) : 310, 333.
fuya (rite de passage thonga) : 388.

Gabon : 466.
Gafomo (personnage légendaire, Rwanda) : 52, 169-171, 186, 191, 192, 238, 239.
galagala (lézard, Thonga) : 408.
Ganda : 18, 19.
Gasabo (localité, Rwanda) : 53.
Gasani (personnage mythique, Rwanda) : 32, 33, 40, 45, 50, 100-102, 133, 134, 149, 173.
Gaseke (localité, Rwanda) : 120.
gauche : 249, 252-254, 350, 351, 430, 444, 445 ;
– reine de la main gauche (Swazi) : 248-250, 254, 279 ;
– jumeau de la main gauche (Swazi) : 249, 251, 252, 279, 300.
géant : 66, 105.
Gelfand, M. : 314, 315, 327.
genette : 456, 457, 477.
Gesera (nom clanique, Rwanda) : 95, 128-131.
gicurasi (mois lunaire, Rwanda) : 127, 171-174, 178, 179.
Gihanga (roi du Rwanda) : 8, 34-39, 41, 43, 44, 46, 47, 50-54, 64, 65, 68, 69, 71, 89, 90, 105-107, 110, 111, 113, 114, 116, 121-123, 125, 128, 129, 131, 137, 143-147, 150, 151, 153-158, 166, 168-171, 180-194, 196, 197, 210, 211, 213, 215, 217, 219, 220, 238, 239.
Gilgamesh (héros sumérien) : 237.
Gipfuna (localité, Rwanda) : 122, 187.
Girard, R., 23.

Gisa (ancêtre dynastique, Rwanda) : 35.
Gisaka (région du Rwanda) : 41, 42. 77, 90, 92, 93, 97, 115, 129.
Gluckman, M. : 14, 267, 277, 280, 289, 451.
gomana (dernière initiation masculine, Lovedu) : 418.
Grecs (anciens) : 410.
grelot : 132-134, 144, 167-169, 176, 187, 201 ;
– Gros-grelot (personnage légendaire rwandais) : 233.
Griaule, M. : 190, 241.
grossesse : 51, 52, 57, 59, 104, 105, 182, 183, 185, 230, 231, 233, 234, 257, 258, 310, 311, 321, 340, 342, 379, 382, 383, 385, 388, 389, 391, 402, 407, 410, 411, 413, 433.
guerre : 8, 65, 83, 90, 93, 98, 113, 117, 119, 125, 134, 137, 156, 157, 179, 206, 207, 209, 213, 220, 221, 238, 393, 396-401, 460, 473 ;
(*voir aussi* rites).
guerrier : 264, 268-272, 276, 277, 280, 284, 288, 291, 293, 396-401, 411, 447, 448, 454, 455, 460, 470 ;
(roi ou héros) : 51, 54, 60, 61, 65, 72, 73, 89, 94-98, 104, 106, 110, 111, 114, 120, 139-142, 152, 155, 157-161, 163, 191, 194-196, 209, 214, 218, 219, 221-223, 236, 265.

Ha (nom clanique, Rwanda) : 31, 40, 102, 104-109, 131.
Haya : 214, 215.
hernie scrotale : 19, 21.
héron garde-bœuf : 32.
Hertefelt, M. d' : 8, 17, 30, 31, 33, 119, 126, 129, 131, 132, 139, 145, 155, 158, 174, 184, 411.
Hiernaux, J. : 88, 371.
Hinda : 198, 214, 216.
hippopotame : 421-423.
histoire :
– (Karanga) : 295, 300, 303, 306 ;
– (Kuba) : 353, 359 ;
– (Lovedu) : 295, 303, 306 ;
– (Lozi) : 468-472 ;
– (Luba et Lunda) : 338 ;
– (Monomotapa-Zimbabwe) : 295, 300, 303, 311, 312. 319, 320, 327 ;
– (Rwanda) : 29, 95, 110, 153-155, 160, 162-164, 222 ;
– (Sotho) : 306 ;
– (Swazi) : 244, 306 ;
– (Thonga) : 337 ;
– (Venda) : 295, 300, 303, 306 ;
– (Zulu) : 306.
histoire cyclique : 8, 113, 114, 153, 156-159, 171.
histoire structurale : 11, 338, 355, 370, 371, 478.
Histoire et mythe : 31-49, 96-98, 225, 327, 352-363.
histoire du rite mukanda : 464-473.
Hoffmann, C. : 439.
hola (guérison, Thonga) : 379.
Holub, E. : 471, 475.
homosexualité : 178.
hondlola (rite thérapeutique thonga) : 389.
Hoover, J.J. : 338, 339, 341, 342, 467.
hosana (titre des petits chefs thonga) : 378.
hosi (titre des chefs thonga) : 377, 378.

Hottentots : 306.
Huffmann, T. : 325, 326.
huile : 312, 316, 321, 327, 328.
humide : 318, 320, 330, 341, 346, 347, 367, 374, 384, 389, 392, 409, 448.
hundu (cri des femmes, Rwanda) : 131, 171.
Hungwe (fondateurs mythiques de Zimbabwe) : 312, 313, 318, 325-327.
Hutu : 29-31, 38, 54, 56, 57, 61, 63, 71, 85, 86, 88, 90, 92-97, 113, 117, 129, 134, 148, 151, 174, 189, 198, 199, 202, 221, 233.
hydromel : 56, 62-64, 83, 84, 208.
hyène : 99, 181, 437-443, 454.
hyperexogamie : 38, 43, 44, 47, 105, 107, 191, 193, 196, 366.

ibibanda (clans matridynastiques, Rwanda) : 131.
ibiheko (amulettes protectrices de la grossesse, Rwanda) : 230, 231.
Ibimanuka (ancêtres dynastiques, Rwanda) : 33-36, 38, 39, 41.
Ibisumizi (preux, Rwanda) : 224.
ibitekerezo (genre littéraire au Rwanda) : 225.
Icyana (région du Rwanda) : 149.
icyansi (pot à lait en bois, Rwanda) : 145.
igihubi (rythme de tambour, Rwanda) : 172, 174-179.
ijigija (âge mûr, Rwanda) : 162.
ijiku da Mukanda (feu du rituel mukanda, Ndembu) : 451.
Ila : 465.
Iliade (l') : 237.
Imana (Dieu, Rwanda) : 46, 75, 121, 174, 198, 212, 228.
Imandwa (esprits de la possession, Rwanda) : 197, 199-202, 205, 210, 211, 213, 216, 217, 222, 234.
Imanzi (preux, Rwanda) : 224.
Imbidinginy (principe originel, Kuba) : 368.
imigani (genre littéraire au Rwanda) : 225, 226.
Imiyobora (petits marteaux royaux, Rwanda) : 188.
impara (officiants de Ryangombe, Rwanda) : 198, 210.
inam (charme kuba) : 352.
inceste royal : 16, 18, 19, 21, 23-25, 27, 32, 38, 43-45, 47, 105, 132-134, 168-171, 239, 248, 250-252, 259, 264, 265, 288, 290, 291, 298, 299, 301-304, 317, 320, 322, 345, 347, 356, 359, 362, 366, 369 ;
— inceste (prohibition de l') : 16, 324, 325, 367.
incwambo (bœuf principal du troupeau royal, Swazi) : 278.
indlunkulu (enclos de la Reine-Mère, Swazi) : 245-247, 253, 254, 256, 261.
Indo-européens : 7, 77, 79, 338, 356.
ingabe (animal fabuleux, Rwanda) : 180, 182.
Ingizi (vache de Gihanga) : 53.
inhlambelo (sanctuaire royal, Swazi) : 264, 277.
Inkosatana (divinité swazi) : 265, 268.
Inkosazana (divinité zulu) : 269, 335-337.
Inkosikazi (divinité zulu) : 265.
Insanga (troupeau royal, Rwanda) : 116, 144.
insibika (animal fabuleux, Rwanda) : 230-232.

insila (jumeaux rituels du roi swazi) : 249, 251, 253.
insingizi (calao, Swazi) : 290.
interdit : 35, 42, 85, 134, 167, 185, 195-197, 204, 206, 211, 245, 248, 249, 279, 293, 299, 308, 322, 377, 382, 383, 396-398, 400, 407, 408, 411, 413, 420, 424, 427, 433, 434, 438, 441, 446, 449, 450, 452, 453, 456-459, 476, 477 ;
— royal : 20, 23-25, 27, 30, 103, 143, 184, 203, 213, 220, 446.
Intlaba (mois lunaire, Rwanda) : 259.
intronisation : 246-249, 263 ;
— Karanga : 319-321, 325, 326 ;
— Kuba : 15, 18, 25, 168, 348-350, 352, 363 ;
— Lovedu : 374 ;
— Lunda : 19, 24, 341 ;
— Nyoro : 18.
— Rwanda : 17, 18, 82, 94, 101, 115, 118, 119, 125-134, 146, 154, 158, 170, 176, 178, 179, 198, 213 ;
— Venda : 374.
Irungu (personnage mythique, Haya) : 214.
isato (python, trombe d'eau, Rwanda) : 85, 311.
itongo (principe spirituel ancestral, Zulu) : 413.
ivresse : 63, 64, 84, 359, 370.
Iyaz a Ngomb (serpent mythique, Lunda) : 339-341.
Iyeem (clan kuba) : 353, 362.

Jean-Baptiste (apôtre) : 238.
Jésus : 238.
Jeni : 37, 180-182, 184, 210, 211.
jeu : 203, 211 ;
(*voir* trictrac).
Johanssen, E. : 200, 202, 231.
Jukun : 22.
jumeaux : 9, 190-192, 234, 235, 248-253, 255, 257-259, 265, 281, 287, 288, 295, 298-302, 304, 305, 307, 322, 330, 346-348, 352, 358, 360-362, 374, 381-383, 391, 392 ;
— siamois : 347-349, 355, 361, 369, 371, 372, 384, 386, 402, 415.
Junod, H.A. : 376-379, 381, 382, 384, 387, 416, 417, 419, 421, 422, 424, 425, 429, 430, 432, 435.
Juru (personnage historique, Rwanda) : 151.

Kabeja (ancêtre de clan, Rwanda) : 32, 33, 36, 71, 72, 121, 123, 127.
Kabuye (mont, Rwanda) : 146.
Kabwa (personnage légendaire, Rwanda) : 233, 234, 236-238.
Kagame, A. : 8, 17, 31, 34, 36, 67, 70, 108, 115-117, 119, 143, 146, 148-151, 153, 163, 164, 172.
Kagera (rivière, Rwanda) : 84.
Kagoro (héros mythique, Rwanda) : 221-224, 237.
Kalahari (désert) : 469.
Kalala Ilunga (héros mythique, Luba) : 16, 82, 84, 191, 194-196, 218-220, 236, 252, 365-367.
Kalewa (masque tshokwe) : 474, 475.
Kamanzi, Ch. : 32, 33, 36, 41, 51, 52, 54, 60, 63, 71, 77, 91, 98, 162, 170, 198, 200, 201.

kambanji (novice « chef de guerre » dans le rituel mukanda, Lunda et Ndembu) : 454, 455.
Kamena (lunaison, Rwanda) : 172, 173, 175, 233.
kamesero (« lavoir », Rwanda) : 199.
Kangomba (localité, Rwanda) : 146.
Kanyarwanda (ancêtre dynastique, Rwanda) : 37, 191, 219.
Kanyoni (« petit oiseau », personnage légendaire, Rwanda) : 73.
Kapferer, B. : 11.
Karagwe : 55, 56, 60, 61, 105, 151, 195.
Karanga : 9, 10, 295, 300-306, Chap. VIII, 331-333, 343, 357, 362-371, 416, 418, 440, 450.
Karinga (tambour dynastique, Rwanda) : 62, 63, 93, 137.
Karisimbi (volcan) : 187, 199, 202, 216.
Kasaï (rivière) : 25, 344, 465.
Kaselantanda (titre d'un novice ndembu dans le rite mukanda) : 454.
Kazembe : 474.
Kazi (ancêtre dynastique, Rwanda) : 35, 36, 38, 39, 41, 44, 46, 50, 111, 181.
Kazigaba (personnage légendaire, Rwanda) : 52.
Kgatla : 447.
Khad'zi (sœur rituelle du chef venda) : 295, 296.
khoba ou *khomba* (rite féminin de puberté, Lovedu, Venda) : 418, 433, 435.
Khotsimunene (oncle paternel du chef venda) : 296-298.
Khove ya vhimbi (« poisson des nuages », Venda) : 309.
Khudjana (personnage mythique, Venda) : 430, 431.
Khwekheti (Vénus étoile du soir, Thonga) : 274.
Khwezi (Vénus, étoile du matin, Zulu) : 272.
Kibogo (fils de roi, Rwanda) : 74, 81.
Kidd, D. : 337, 414.
Kifumu (palladium de la chefferie pende) : 20, 25, 26.
Kigari (mont, Rwanda) : 135, 136, 138.
Kigeri (nom dynastique, Rwanda) : 114, 120, 135, 139, 141, 142, 154-160, 163.
Kigeri I Mukobanya (roi du Rwanda) : 93-95, 97, 100, 104-107, 114, 139-142, 154, 156-158, 214.
Kigeri III (roi du Rwanda) : 179.
Kigeri IV (roi du Rwanda) : 163.
Kigeri V (roi du Rwanda) : 113, 143.
Kigwa (ancêtre dynastique, Rwanda) : 8, 18, 32-36, 38, 40, 41, 43-47, 53, 54, 65, 66, 71, 87-90, 100-103, 106, 110, 111, 113, 116, 117, 122, 131, 133, 149, 151, 153, 167-170, 173, 181, 187, 189, 212, 233, 236, 238, 239, 288.
kiin (charme kuba) : 350.
Kijuru (ancêtre dynastique, Rwanda) : 34.
Kimanuka (ancêtre dynastique, Rwanda) : 34.
Kimenyi (roi du Gisaka) : 41, 42, 47, 92.
Kimpasi (rituel initiatique, Kongo) : 334.
kina (« trou », Luba) : 463.
Kintu (roi du monde souterrain, Haya) : 214.
Kinyaga (région du Rwanda) : 73,

152.
Kisula (personnage mythique, Luba) : 191, 192.
Kivu (lac) : 58, 70, 73.
Kizira (ancêtre dynastique, Rwanda) : 35.
Kobo (ancêtre dynastique, Rwanda) : 34.
Kola (lieu d'origine des Lunda) : 466.
Kololo (envahisseurs sotho du Barotseland) : 468.
Kolwane (mois lunaire swazi) : 259.
Koma (circoncision, Pedi) : 473.
Kongo : 334, 335, 344, 357, 465, 466.
Kongori (sous-clan ega, Rwanda) : 117, 212.
Kono (nom clanique, Rwanda) : 31, 40, 67, 68, 104-108, 115, 116, 131.
Kop a Ngaan (personnage mythique kuba) : 347-349.
Korekore : 311, 312, 314, 324, 327, 328, 332.
Kota : 466.
Krige, E.J. : 267.
Krige, E.J. et J.D. : 373, 374, 410, 444.
Kuba : 10, 13-15, 18, 20, 21, 24, 25, 64, 189, 343-363, 368-372, 465, 477, 478.
kubandwa (culte initiatique de possession, Rwanda) : 9, 197, 198, 202, 211-213, 221-224, 229, 232, 234, 236, 237, 240.
kugo (rituel périodique, Rukuba) : 22.
kulakulisa (rite thonga) : 387.
kum (« chef », Mongo) : 353.
kumbi (cigogne noire, *sphenorhynchus abdimii*, Lunda) : 341.
Kuper, A. : 11, 253.
Kuper, H. : 9, 244, 248, 251, 252, 254, 257, 259, 260, 265, 271, 277, 281, 284-286, 288, 290, 291.
Kwango (rivière) : 466.

lac : 52, 53, 66, 67, 85, 104, 107, 169, 189, 195, 214, 308, 313, 314, 326, 348, 352, 366, 367.
Lacger, L. de : 30.
lait : 52, 53, 62, 91-93, 125-127, 144-146, 171, 172, 200, 203, 221, 233, 286, 288, 397, 398, 404.
Lala : 465.
lapin : 443.
larmes : 99-101, 105, 148, 286, 287.
lebollo (initiation des garçons et des filles, Sotho) : 418, 472.
Lega : 465.
légende : 227-233, 239-241.
Lele : 21, 25, 306, 358.
lelwa (« nuage », Tshokwe) : 474.
Lemba : 416.
léopard : 20, 21, 24, 26, 42, 127, 181, 183, 197, 201, 316, 350.
leridi (noirceur, pollution du guerrier, Lovedu) : 410.
Lesotho : 440, 469.
Lestrade, A. : 33, 188, 190.
Lévi-Strauss, Cl. : 7, 57, 124, 133, 155, 228, 237, 240, 292, 355, 380, 478.
lézard : 408.
Lianja (héros légendaire, Nkundo) : 234, 235, 237.
Libérateur (*voir umutabazi*, Rwanda).
lignagère (société) : 15, 16, 18, 26, 235.
lihlobo (saison des pluies, Swazi) : 291.
lilawu (résidence du roi swazi) : 248.

lion : 99, 181, 183, 256, 279, 290, 316, 430, 439, 454 ;
– feu-lion : 427, 436, 438, 439, 441, 444, 446-448, 453, 457, 459 ;
– hommes-lions : 419, 427, 447, 448, 453 ;
– roi-lion : 247, 257, 258, 264, 272, 277, 290, 302, 446, 448, 450.
Livingstone, D. : 468, 469, 472.
Loango : 344.
Lovale : 451, 456, 457, 459, 463, 468, 470-473, 475, 477.
Lovedu : 254, 255, 295, 302-306, 373, 374, 376, 386, 405, 410, 417, 418, 444, 445, 450, 462.
Lozi : 468-472.
Lualaba (rivière) : 84.
Luanginga (rivière, Angola) : 471.
Luba : 7, 13, 16, 27, 82, 84, 85, 88, 147, 180, 190-196, 218-220, 236, 243, 252, 273, 333-338, 340, 342, 364-372, 463, 467.
Lubuga (titre de la reine-sœur, Ganda) : 18.
Luchazi : 451, 468.
Lueji (héroïne lunda) : 336-342.
lukanu (ceinture rituelle, Lunda) : 21, 24.
Lukonya (rivière, Angola) : 471.
Lunda : 13, 19-21, 24, 25, 64, 180, 192, 193, 220, 273, 274, 336-338, 340-342, 363, 364, 369, 370, 450-455, 460, 466-468, 470-473, 475-477.
lune (ou lunaison) : 9, 80, 81, 127, 135, 137, 171-173, 178, 233, 240, 255-261, 263-265, 270, 272-274, 277-280, 287, 293-295, 298, 300-302, 305, 307, 315-323, 326, 329, 330, 343, 345-348, 362-365, 369-371, 379, 386-392, 394, 404-407, 411, 412, 415, 419, 425, 439-443, 446, 449, 454, 456, 460, 476 ;
– origine de la : 233, 240, 307, 316, 343, 346.
Lusasa (résidence du roi swazi) : 246-249, 256, 260-262.
Lusiades : 237.
luvhumba (« aigle », Venda) : 308, 431.
Luvimbi (personnage mythique, Venda) : 430, 431.
Lwena : 452, 471, 472.
Lweti (mois lunaire, Swazi) : 259, 260, 272, 277.
lwowa (feu rituel de la circoncision, Lunda) : 451, 452, 456, 457.

Madlebe (héros mythique swazi) : 286-288.
Madlisa (personnage mythique swazi) : 286.
Madzivoa (personnage mythique karanga) : 312-315, 325-328, 365, 366.
magicien : 66, 91, 152, 189, 200, 207, 312, 327, 332, 350, 383, 389, 390, 414 ;
– roi magicien : 13, 16, 26, 60, 61, 65, 68, 78, 89, 90, 96, 97, 112, 113, 130, 139-141, 152, 195, 206, 209-211, 223, 232, 234, 235, 359, 360.
Maguru (personnage légendaire, Rwanda) : 229-232, 236.
Mahbarata (épopée indienne) : 237.
Mahlalela (clan swazi) : 404.
Makhadzi (Reine-Tante, Venda) : 295-298, 323.

makishi (masques de circumcision, Ndembu et Lovale) : 473.
maladie : 60, 144, 145, 160, 165, 167, 168, 172, 210, 267, 268, 315-317, 374, 379, 380, 389, 399, 405, 410.
Malawi : 465.
Mali : 190, 461, 463.
mamba (serpent) : 310.
mambo (titre royal, Karanga) : 310, 312, 313.
Mamochesane (princesse kololo) : 469.
manchot : 75-80.
Maniéma : 465.
Manyika : 318, 319.
Maputo (Lourenço Marques) : 281, 282.
Maquet, J. : 124.
marais (ou marécage) : 55, 108, 109, 202, 214, 215, 355, 369, 372, 379, 385, 407, 408, 409, 421.
Maret, P. de : 185, 194, 371.
margouillat : 76, 77, 228.
mariage (*voir* alliance).
Marwick, B.A. : 268, 282.
Masemola : 441, 453, 460.
Mashira (roi du Nduga, Rwanda) : 86, 88, 96, 148-152, 189.
masques : 255, 304, 340, 341, 456, 473-476.
Mata (mois lunaire intercalaire, Rwanda) : 171.
Matama (princesse légendaire, Rwanda) : 99, 101.
Matlala : 438, 439, 441-446, 457, 458.
matridynastique (lignage ou clan) : 30, 31, 33, 38, 107-109, 115, 116, 131, 132, 134, 250 ; (*voir aussi* reine-mère).
Matsebula (épouse rituelle du roi swazi) : 247-251.
Mavulangamithi (mois lunaire, Swazi) : 260.
Mayika : 312.
Mazarira (Reine-Sœur ou Reine-Mère, Karanga) : 300, 301, 320.
Mazimpaka (roi du Rwanda) : 155.
Mbata : 466.
mbelele (rite rafraîchissant, Thonga) : 384.
Mbidi Kiluwe (héros mythique, Luba) : 190-194, 218, 220, 236, 342, 364-366.
mbola ya shango (« phallus du pays », titre royal, Venda) : 297.
Mbombe (mère de Lianja, Nkundo) : 235.
Mboom (démiurge, Kuba) : 343-355, 357, 360-363, 368, 369, 371, 372.
Mboong (roi légendaire kuba) : 359, 360.
Mbumba (génie yombe) : 333-335, 337, 344.
Mbunda : 452, 457, 458, 468, 471, 472, 475, 477, 478.
mbyeemy (dignitaire religieux kuba) : 348-350, 352, 353, 361, 362.
Mduli (clan swazi) : 249, 250.
médium : 314, 325, 360.
ménorrhée : 336, 338.
menstruation : 183, 247, 314, 336, 341, 379, 380, 382, 383, 386, 389, 402, 403, 409, 410, 413, 422, 423, 428, 431-435, 439, 443, 449, 453, 459, 460.
Merano (ancêtre dynastique, Rwanda) : 35.
métaphore : 193.
mhethlapula (« baratteur de pluie », Kgatla) : 448.
mhlophe (« blanc », Zulu) : 412.
mhondoro (génie communiquant par

un médium, Shona) : 314.
Mibambwe (nom dynastique, Rwanda) : 95, 114, 120, 135, 142, 154, 156-158, 160-165, 168.
Mibambwe I Mutabazi (roi du Rwanda) : 95-105, 107-109, 114, 134, 135, 142, 148-151, 153, 154, 156-158, 160, 161, 163, 165, 189, 196, 214.
Mibambwe II Gisanura (roi du Rwanda) : 160.
Mibambwe III Sentabyo (roi du Rwanda) : 160-165.
Mibambwe IV Rutarindwa (roi du Rwanda) : 162, 164.
miel : 57, 59, 63-65, 119.
milayo (formules initiatiques, Venda) : 309.
Mohazi (lac) : 149.
momie royale : 119, 120, 125-128, 135, 137, 143, 144.
Mongo : 234, 235, 237, 238, 351, 353, 355, 465.
Mönnig, H.O. : 407, 435, 436.
Monomotapa : 295, 300-303, 305, 311-313, 317-319, 343.
monothéisme : 357.
montagne : 308, 312, 314, 324-327.
moraro (acacia kiskii, Kgatla) : 448.
mort :
– d'un héros : 42, 43, 56, 71-74, 82, 98, 201, 202, 215, 217, 218, 342 ;
– origine de la : 124, 227, 228, 242, 372, 408, 409 ;
– royaume des morts : 199, 200, 215, 217, 231.
Mort (personnage mythique, Rwanda) : 75-78, 113, 124, 181, 228.
Motsa (clan swazi) : 248-251.
mouton : 32, 89, 132, 135, 177, 203, 208, 209, 213, 316.
moya (« le souffle », Thonga) : 382.
Mozambique : 319, 377, 465.
Mpande (conseiller d'un roi du Rwanda) : 80, 81.
Mpeteyinka (marteau dynastique, Rwanda) : 188.
mphatho (enclos initiatique, Pedi) : 434, 436.
Mphephe (chef kololo) : 470.
Mpumutucuni (personnage légendaire, Rwanda) : 200.
Mubari (région du Rwanda) : 33, 36, 153.
Mucius Scaevola (héros romain) : 79.
mudzivo (rituel de la pluie venda) : 373.
mufugo (médecine de pluie, Lovedu) : 373.
Muganga (conseiller d'un roi du Rwanda) : 99, 132, 134.
Mugasa ou Mugasha (personnage mythique, Rwanda) : 214, 216, 217, 222, 223.
Mugodo (roi lovedu) : 303.
Muhale (roi lovedu) : 303.
Muhigi (nom secret du roi Samukondo, Rwanda) : 180.
muhololi (serpent, Venda) : 310.
Mujaji (reine lovedu) : 303.
mukanda (rite de circoncision, Afrique australe) : 451-455, 466-468, 471-477.
Mukishi wa Cikungu (masque tshokwe) : 474, 475.
Mukishi wa Cikwya (masque tshokwe) : 474.
Muko (localité, Rwanda) : 100.
Mukobanya (*voir* Kigeri I).
mukoleku (entrée du camp de circoncision, Ndembu) : 458.
Mukorekore (région du Zimbabwe) : 314.

Mukubu (serviteur de Robwe, Rwanda) : 77, 92.
Mulambwa (roi lozi) : 471.
Muller, J.-C. : 22, 23.
Mulongo (chefferie luba) : 194.
Mundang : 22, 23, 306.
Mungonge (société initiatique pende) : 274, 476, 477.
munyama (« obscurité », Thonga) : 410.
muridi (« ombre », Lovedu) : 410.
Murira (chef du Bunyabungo) : 55, 70.
Muriro (Feu, personnage mythique, Rwanda) : 69, 70, 85, 123,
murundu (école de circoncision, Venda) : 473.
musevetho (initiation féminine, Venda) : 417.
Musulmans : 464.
Mutabazi (*voir* Mibambwe I).
Mutapa (titre royal, Karanga) : 311, 328.
Mutara (nom dynastique, Rwanda) : 89, 114, 119, 120, 127, 134, 135, 137-145, 147, 154, 156-159, 162, 163, 166, 168, 176 177, 188.
Mutara I Semugeshi (roi du Rwanda) : 88, 114, 135, 138, 141, 142, 153, 154, 157-159, 221 ; (*voir aussi* Muyenzi).
Mutara II Rwogera (roi du Rwanda) : 135, 143, 162.
Mutara III Rudahigwa (roi du Rwanda) : 116, 143.
Mutumba Mainga : 472.
Mututsi (ancêtre éponyme des Tutsi, Rwanda) : 32, 33, 40, 47, 101, 115.
Muyenzi (roi du Rwanda) : 80, 81, 88, 89, 113 ; (*voir aussi* Mutara I).
Muyesh (porte-parole du roi kuba) : 348, 361, 362.
Muyum (double du roi kuba) : 347-349, 353, 361, 362.
Muzigirwa (personnage légendaire, Rwanda) : 202.
Mwami (titre du roi du Rwanda) : 17, 75.
Mwant-Yav (titre royal, Lunda) : 339.
mwanta wa Mukanda (novice, chef du rite mukanda, Lunda, Ndembu) : 454, 455.
Mwari (Etre suprême, Karanga) : 315, 316, 324, 325, 329, 330, 357, 362, 368.
Mwata Kombana (chef lunda) : 19.
Mweel (épouse du héros culturel Woot, Kuba) : 345-347, 362, 369.
Mwene Mutapa (royaume de) : 295.
Mwetsi (héros mythique, Karanga) : 316.
Mwey (clan kuba) : 353.
Mwuiza (épouse royale, Karanga) : 301, 320, 321.

Nabuiza (épouse royale, Monomotapa) : 300, 301, 320.
Nahanda (épouse royale, Monomotapa) : 300, 320.
naissance :
— cachée : 98-102, 147, 148 ;
— extraordinaire : 32, 33, 40, 47, 52, 101, 169, 170, 191, 192, 201, 203, 204, 218, 229, 233-236, 238-240, 252, 288, 316 ;
— gémellaire : 234, 235, 381-383, 385, 387, 391, 392, 395, 402, 405, 407, 414 ;

(*voir aussi* accouchement et rites).
Namasole (titre de la reine-mère, Ganda) : 18.
Natal : 469.
natshifwa (cuisinière rituelle des nouveaux circoncis, Tshokwe) : 452.
Ncwala (rituel annuel, Swazi) : 245, 248, 253, 255, 256, 260-264, 268-294, 412, 446-448.
ndadzi (oiseau-foudre, Venda) : 335.
Ndahiro II Cyamatare (roi du Rwanda) : 54-57, 59, 60, 62-66, 68, 69, 73, 74, 76, 78, 81-83, 85, 97, 98, 104, 107, 114, 137, 151-153, 172, 189.
Ndahura (fondateur légendaire de la dynastie des Cwezi, Ouganda) : 214.
ndambala ou *ndambi* (fenêtre de la loge initiatique, Mbunda) : 457, 458.
Ndebele : 312.
Ndembu : 451-455, 457, 458, 460, 461, 468, 470, 471, 473, 476, 477.
Ndoba (roi du Rwanda) : 44, 109, 134, 147.
ndoha (pluie torrentielle, Rwanda) : 81.
Ndomba (rituel initiatique venda) : 309, 310.
Ndori (*voir* Ruganzu Ndori).
Ndorwa : 37.
Nduga (région du Rwanda) : 96-98, 147-154, 157, 158.
Ndumi (frère du roi, Venda) : 296, 298.
Nenquin, J. : 371.
Ngaan (démiurge kuba) : 343-357, 360-363, 368-370, 372.
Ngasa (*voir* Mugas(h)a).
ngesh (esprit de la nature, Kuba) : 19, 350, 360.
ngoma (école de circoncision, Thonga) : 473.
Ngubane, H. : 412.
Nguni : 9, 289, 306, 312, 332, 379, 411, 469.
Ngwane (roi swazi) : 284-285.
Nigéria : 22.
Nilotiques : 213, 214, 223, 464 ; (*voir* Nyoro).
njuzu (serpent d'eau, Karanga) : 310.
Nkole : 18, 19, 21, 103, 198.
Nkongal (arc-en-ciel, Lunda) : 339.
Nkongolo (héros mythique, Luba) : 16, 84, 85, 88, 190, 192, 195, 196, 218, 333, 335-338, 340, 342, 364-369, 463.
Nkongoro (chef rebelle hutu, Rwanda) : 54, 55, 57, 85.
Nkuba (Foudre, roi d'en-haut, Rwanda) : 33-35, 39-41, 100, 102, 111, 148, 152, 181.
Nkuna (groupe thonga) : 379.
Nkundo : 234.
Noé : 359.
Noël : 238.
noir : 246, 247, 254, 255, 261-263, 279, 291, 292, 324, 333, 339, 340, 345, 396, 410-412, 443.
nombre sacré : 96, 115, 212, 344-346, 349, 372.
nombril : 38-40, 44, 110, 180, 193.
Nomkhubulwane (déesse des eaux, Zulu) : 268, 269.
nord : 247, 253, 259-262, 273, 351, 432, 440, 444, 445, 449, 457, 458.
Nshinjamahugu (marteau dynastique, Rwanda) : 188.
Nsibura (personnage légendaire,

Rwanda) : 55-60, 64, 65, 69-79, 82, 83, 85, 121, 122, 138, 151, 152, 189, 205, 206.
Nsinzumusazi (lance rituelle, Rwanda) : 184.
Nsoro (roi de Bugesera) : 92, 95.
Nsoro (roi du Rwanda, *voir* Samukondo).
Nuer : 26.
nuit : 166, 172, 255, 346, 349, 455, 456, 477.
Nunguyurwanda (marteau dynastique, Rwanda) : 188.
nuru (esprit d'un homme victime d'un meurtre, Thonga) : 396, 397.
Nyabarondo (fille du roi Cyirima Rugwe, Rwanda) : 93.
Nyabarongo (rivière) : 99, 105, 120, 137, 138, 147-153, 157-159, 168, 177.
Nyamagana (localité, Rwanda) : 149.
Nyamigisha (marteau dynastique, Rwanda) : 188.
Nyampundu (tambour féminin, Rwanda) : 131 ;
— (sœur de l'ancêtre royal Kigwa, Rwanda) : 33, 133, 169-171.
Nyamukama (personnage légendaire, Rwanda) : 152.
Nyamusura (épouse du roi Gihanga, Rwanda) : 37, 182.
Nyamvura (marteau dynastique, Rwanda) : 188, 190.
Nyamwezi : 464.
Nyanga : 234.
Nyanguge (femme du roi Cyirima Rugwe) : 92 ;
(femme de Ryangombe, Rwanda) : 208.
Nyanhehwe (héros mythique, Korekore) : 314, 324.
Nyanza (localité, Rwanda) : 149.
Nyanzige (femme de Ryangombe, Rwanda) : 198, 206.
Nyanzira (femme de Ryangombe, Rwanda) : 208.
Nyarushara (marteau dynastique, Rwanda) : 188, 189, 193.
Nyeem apong (Etre suprême, Kuba) : 357.
Nyiginya (clan royal, Rwanda) : 31, 32, 50, 86-88, 106, 121, 122, 129-131, 153, 181, 197, 215.
Nyim (titre du roi kuba) : 21.
Nyira-Gihanga (mère de Gihanga, Rwanda) : 181.
Nyira-Kajumba (femme de Ryangombe, Rwanda) : 200, 201, 204.
Nyirarucyaba (fille de Gihanga, Rwanda) : 37, 52, 169-171.
Nyira-Ryangombe (mère de Ryangombe, Rwanda) : 200.
Nyondo (localité, Rwanda) : 122.
Nyony a Mboom (génie kuba) : 349.
Nyony a Ngaan (génie kuba) : 345, 347-349.
Nyoro : 18, 19, 21, 95-97, 150, 160, 161, 189, 223, 250.
nyundo (marteau de forge, Rwanda) : 188.
Nzambi a Mpungu (Etre suprême, Kongo) : 357.
Nzazi (génie de la foudre, Yombe) : 333, 335.
nzeri (mois lunaire, Rwanda) : 81, 135, 173.
Nzira (adversaire de Ruganzu Ndori, Rwanda) : 208, 209.
nzolongo (rites de circoncision, Mbata) : 466.

océan : 257, 282, 284.
Océan Indien : 244, 295.
Odhinn (divinité scandinave) : 79.
Œdipe (mythe d') : 16, 103.
œil magique : 73, 74, 77, 79, 80, 96.
Ogo (personnage mythique, Dogon) : 461.
okoor (« retirer le pot du feu, soustraire au malheur », Rwanda) : 145.
oncle maternel : 41, 46, 59, 191, 196, 201, 203, 235.
Onga : 235.
Orange (Etat d') : 469.
origine :
– du feu : 121-123, 303, 312, 316, 327, 365 ;
– de l'humanité : 289, 343, 351, 355, 372, 379, 385, 402, 407 ;
– du lac Kivu : 57, 58, 70 ;
– de la lune : 233, 240, 307, 316, 343, 346 ;
– du monde : 307, 331, 342-351, 355, 360 ;
– de la mort : 124, 227, 228, 242, 372, 408, 409 ;
– du soleil : 307, 343, 346 ;
– de la vache : 52, 53, 121, 215 ;
– de Vénus : 316, 317, 329.
Origine de la royauté sacrée :
– (Karanga) : 312-322, 327 363-366, 369, 370;
– (Kuba) : 347, 359, 362, 363, 369, 370, 372;
– (Lovedu) : 303, 304;
– (Luba) : 364-370;
– (Lunda) : 364, 369, 370;
– (Rwanda) : 27, 32-36, 233;
– (Swazi) : 281-288 ;
– (Venda) : 299, 301, 302, 304, 307, 363, 369;
– (Zulu) : 288, 289.
ouest : 148-152, 158, 159, 167, 178, 195, 247, 253, 264, 278, 284, 436, 438, 440, 444, 445, 449, 457, 458.
Ouganda : 95, 213, 222.

paam (ardeur du feu, Kuba) : 21.
pacte du sang : 66, 68, 92, 93, 208
Pagès, A. : 56, 58, 61, 63, 65, 66 69, 70, 73, 74, 85, 86, 138 164, 174, 200, 206.
palmier :
– à huile : 359;
– raphia : 359.
parenté (relations de) :
– frère-sœur : 18, 19, 21, 24, 32, 33, 41-43, 132, 133, 169-171, 174, 175, 235, 239, 246, 281, 288, 295-298, 300, 301, 326, 364, 366, 367, 369, 461 ;
– mère-fils : 18, 32, 33, 40, 44, 45, 57-59, 66-68, 79, 85, 111, 123, 128, 132-135, 173, 181, 195, 196, 200-206, 216, 245, 248, 283, 288, 300, 371, 385-387, 389, 390, 396, 400, 406, 409, 413, 415, 419-421, 424, 450-452, 458, 460, 461, 463 ;
(*voir aussi* reine-mère);
– oncle maternel-neveu : 16, 41, 42, 46, 59, 191, 196, 201, 203, 218, 333, 367, 401, 402 ;
– père-fille : 52, 53, 166, 171, 180, 182, 303;
– père-fils : 16, 17, 32, 33, 47, 74, 99, 100-103, 139, 191,

194-197, 200-205, 211, 218, 234, 239, 287, 288, 370, 386, 388-390, 392, 394, 396, 403, 413, 429-431, 461 ;
— tante paternelle-neveu : 55, 60, 79, 195, 295-299, 301, 386, 394, 404, 407.
pêche : 216, 273, 274, 334, 341, 455.
Pedi : 377, 386, 392, 407, 408, 417, 418, 422, 424-428, 430 433, 436, 439-444, 447, 448, 455, 458, 470.
Pende : 19-21, 24-26, 306, 358, 466, 468, 475.
perle : 99-101, 310, 339.
perroquet : 361.
Phulu Bunzi (génie de la pluie, Yombe) : 333.
Pinto, F. : 476.
pipe : 57, 58, 312, 322, 327, 328.
pique-bœuf : 57, 58.
placenta : 55-58, 70, 85, 205, 206, 251, 385, 394, 395, 407.
pluie (ou saison des pluies) : 12, 16, 70, 71, 74-76, 81, 85, 86, 121, 232, 265, 266, 269, 273, 274, 277, 280, 282, 284, 285, 291, 303, 304, 307-310, 313-316, 321, 324, 326, 329, 331, 335-337, 345, 346, 357, 362-365, 367-369, 383, 404, 406, 407, 415, 422-424, 427, 431, 446, 447, 449, 474 ;
— le roi faiseur de pluie : 62, 66, 69, 70, 72, 75, 80-84, 87, 88, 100, 108, 127, 129, 135, 137, 139, 142, 148, 151-153, 159, 166, 167, 172, 181, 188, 190, 195, 207, 210, 222 ;
(*voir aussi* rites).
poisson : 309, 331, 333, 334, 364, 372.
pok ibaan (magicien royal, Kuba) : 350.
Portugais : 295, 300, 311, 312, 319, 377, 471.
Posselt, H. : 318.
possession (culte de) : 9, 10, 196-198, 203, 212, 213, 216, 218, 236, 237, 314, 315, 327, 350, 357, 359.
poterie : 29, 36, 37, 51, 121, 123, 124, 144-146, 168, 233, 379, 380, 382, 385, 391, 402, 403, 406, 407, 410.
Pouillon, J. : 461.
poule : 32, 46, 61, 89, 361, 389, 391, 395, 477.
pourriture : 346.
Propp, V. : 238.
puanteur : 46, 56, 57, 59, 60, 64, 76, 205, 217, 428, 429.
Pueblo : 380.
Pygmées : 29, 189;
(*voir aussi* Twa).
python : 10, 62-64, 83-85, 195, 307-311, 321, 322, 324, 326, 328, 330, 331-375, 412.

racine : 35, 36, 39, 41, 44, 50, 181.
Raluvhumba (démiurge venda) : 308, 309, 322-324, 326, 330, 346, 347, 357, 362, 369, 431, 442.
Randa : 35.
Réforme : 356.
régicide rituel : 14, 17, 21-24, 161-165, 317-319, 321, 323, 328.
reine-mère :
— (Ganda, Nyoro, Nkole) : 18;
— (Karanga) : 300, 301, 371;

– (Rwanda) : 17, 18, 30, 31, 34, 36, 39, 40, 45, 46, 50, 57, 67, 68, 91, 93, 100, 104-109, 116, 130-134, 137, 148, 159, 164, 167, 173-175, 178, 197, 206, 213;
– (Swazi) : 244-248, 250, 252-257, 259, 261, 262, 264, 270-272, 276, 277, 285, 293, 298, 405, 446, 448, 449.
reine-sœur :
– (Ganda) : 18;
– (Karanga) : 301-320;
– (Venda) : 301.
reine-tante :
– (Venda) : 295-302, 323.
relations à plaisanterie : 130, 131.
Renge (ancienne dynastie du Rwanda) : 37, 38, 51, 86, 87, 115, 123, 150, 166, 180, 182, 191, 192, 215.
rhombe : 430, 453.
rites agraires : 50, 81, 119, 129, 137, 171-174, 178, 260, 265-267, 269, 278, 289, 294, 295, 323, 332.
rites de chasse : 184, 185, 394, 395, 397.
rites de circoncision : 10, 263, 275, 408, 409, chap. XI.
rites funéraires : 120, 162, 163, 169, 172, 176, 178, 246, 255, 293, 297, 373, 374, 389.
rites de grossesse : 382, 383.
rites de guerre : 119, 254, 396-401, 410.
rites de naissance : 379-381, 384, 396, 398, 400, 401, 403, 405-408, 413-415, 419, 432, 433.
rites de la pluie : 247, 253, 269, 308, 318, 332, 373, 374, 381, 447, 448.
rites de puberté :
– féminins : 417, 418, 433-435, 465 ;
– masculins : 396-399, 400, 401, chap. XI.
rites du solstice : 262-286, 446, 450.
Roberts, N. : 435-437.
Robwe (sœur du roi Ruganzu Ndori, Rwanda) : 41, 42, 47, 92.
Roelandts : 339.
Rogwa (tambour dynastique originel, Rwanda) : 137.
Ronga (groupe thonga) : 377, 379, 381, 384, 391.
roseau : 289, 379, 385, 407.
Roswi : 311, 326.
rôtissage : 395-402.
rouge : 100, 314, 324, 327, 328, 334, 348, 352, 366, 385, 403, 412, 432-435, 438, 460, 474.
Roumeguère-Eberhardt, J. : 274, 275, 296, 428, 434.
Rubito (roi nilotique) : 223.
ruche : 55, 59, 63, 64, 74.
Rufu (la Mort, Haya) : 214.
Ruganzu I Bwimba (roi du Rwanda) : 34, 41-47, 50, 54, 56-60, 64-68, 77, 78, 82, 89-92, 94, 96-98, 101-104, 106, 107, 109-111, 113-115, 118, 129, 156, 161, 164, 196-198, 204, 205, 211, 213, 218, 225, 229, 240.
Ruganzu II Ndori (roi du Rwanda) : 54, 56-70, 72-85, 88-90, 96-98, 104-107, 110-115, 121-123, 135, 137-142, 151-153, 156, 159, 172, 174, 189, 190, 194-198, 205-213, 217-221, 224, 225, 232, 354.
Rugira (vache de Gihanga, Rwanda) : 53.
Ruki (rivière, Zaïre) : 355.

Rukoma (région du Rwanda) : 30.
Rukuba : 22, 23.
Runde (personnage légendaire, Karanga) : 366, 367.
Rundi : 38, 52.
Rusanga (nom d'un bélier et du taureau principal, Rwanda) : 132.
Rusenge (vassal de Ruganzu Ndori, Rwanda) : 73.
Rushara (fils de Yuhi Gahima, Rwanda) : 152.
Rutsobe (fils de Gihanga, Rwanda) : 114.
ruuru (cri des hommes, Rwanda) : 171, 186.
Ruyange (roi du Rwanda) : 44.
Rwabugiri (roi du Rwanda) : 198.
Rwanda : 7, 9, 11, 16-18, 21, 27, 28, chap. II à VI, 244-246, 250, 252, 268, 288, 289, 294, 295, 305, 311, 354, 371, 411, 464, 478.
Ryangombe (héros mythique, Rwanda) : 196-224, 226-233, 236, 238, 239, 240 ;
— culte de : 172, 197-200, 202-204, 210-217, 223, 224, 229.

Sabizeze (*alias* Kigwa, ancêtre de la dynastie rwandaise) : 32, 33, 47, 173, 233, 238, 240.
sacrifice animal :
— du bélier : 22, 132;
— du bœuf : 264, 277, 333 ;
— de la chèvre : 396, 399-402 ;
— du mouton : 324, 332, 333, 337 ;
— du poulet : 389 ;
— du taureau : 132 ;
— du taurillon : 47, 53, 117, 118, 136, 212 ;
— de la vache : 32, 33, 91.
sacrifice du dieu : 202, 212.
sacrifice humain :
— d'une épouse du roi : 80, 81, 88 ;
— d'un étranger : 162 ;
— d'une femme : 308, 318, 328-330, 367 ;
— d'une fille-mère : 203 ;
— d'un fils du roi : 74, 81, 153, 165 ;
— d'un nouveau-né : 22 ;
— du roi : 41, 42, 45-47, 54, 56, 58-60, 64, 65, 67, 77, 82, 89, 90, 94-98, 101, 109-111, 115, 118, 148, 156, 160, 161, 163, 164, 196, 197, 199, 202, 204, 205, 211, 213, 215, 218, 302, 317-319, 321, 323, 328.
salive : 33, 118, 208, 218, 252, 288.
Samukondo (roi du Rwanda) : 38-44, 110-112, 180, 189, 193.
sang : 42, 46, 47, 55, 56, 65, 67, 74, 82, 90, 91, 96-98, 118, 124, 160, 161, 202, 248, 249, 286, 287, 332, 337, 342, 374, 382-384, 389, 390, 396, 400-403, 405, 407, 410, 411, 413, 460 ; (*voir aussi* sacrifice).
Sankuru (rivière, Zaïre) : 351, 353.
satshi (festivités de la circoncision, Kota) : 466.
Schapera, I. : 447.
Schebesta, P. : 305.
Sebetwane (chef sotho) : 469, 470.
sec : 318, 320, 321, 328, 345, 367, 384, 389.
sécheresse (ou saison sèche) : 59, 62, 66, 70-75, 77, 78, 80, 81, 83, 85-88, 100, 119, 121, 126, 127, 139, 148, 151-153, 159, 166, 172, 195, 222, 266, 267, 269, 274, 291, 307, 308, 315-317,

321, 322, 324, 329, 332-337, 341, 345, 364, 365, 367, 368, 373, 374, 381, 383, 395, 402, 415, 423, 424, 427, 445, 449, 450, 455, 458, 477.
Sekeletu (fils de Sebetwane) : 469.
sel : 138, 139, 397, 420, 424, 437, 445, 450, 461.
serpent : 235, 310, 311, 313, 315-317, 319-321, 323-326, 328, 334, 337-342, 344, 364, 365, 368-370 ;
(*voir aussi* python, vipère).
Sesheke (localité, Zambie) : 471.
sevrage : 389.
Shaba : 338, 370, 371, 467.
Shaka (conquérant zulu) : 16, 417, 449.
shato (serpent géant, Karanga) : 311.
shebuja (« patron, suzerain », Rwanda) : 29.
Shi : 92, 209, 224.
Shinde : 470.
Shirichena (aigle-pêcheur, Karanga) : 325.
Shiri ya Mwari (oiseau messager de Mwari, Karanga) : 325.
Shona : 311, 312, 314, 325, 327, 416, 465, 466.
Shyaam (roi kuba) : 350, 357-360.
Shyerezo (*alias* Nkuba, personnage mythique, Rwanda) : 32-34, 39.
sigodlo (résidence du roi swazi) : 246, 247, 254, 259-262, 271, 275, 278, 279, 287.
Sigui (rituel dogon) : 241.
silence : 132, 133, 173, 176, 177, 179, 335, 392, 393.
Silo (titre du roi swazi comme esprit de la nature) : 284, 290.
silure : 309, 334.
Simemo (rite royal swazi) : 256, 264.
Singa (nom clanique, Rwanda) : 31, 36, 38-44, 53, 67, 68, 86, 105-107, 109, 111, 130, 131, 164, 196.
singe : 55, 61, 62, 138, 442, 443.
Sirius : 274-276.
sisulamsiti (titre attribué aux deux reines rituelles swazi) : 250.
Smith, P. : 9, 31, 34, 35, 37, 39, 43, 52, 54, 57, 59, 70-72, 76, 88, 106, 108, 110, 118, 120, 124, 155, 178, 181, 197, 200-202, 206, 216, 219, 221, 222, 224, 225-235, 238, 239, 241, 289, 292-294.
soleil : 9, 10, 165, 166, 207, 210, 235, 238, 259, 261, 265, 266, 272, 275, 276, 282, 285, 293, 300-302, 305, 307, 308, 323-326, 341, 343, 345-349, 361-364, 369-372, 386, 388, 391, 406, 408, 411, 419, 424, 425, 427, 431, 432, 434-438, 440-444, 446, 450, 452-456, 458, 476-478 ;
— éclipse de : 163-165.
solstice : 165, 238, 248, 255, 256, 258-263, 272, 273, 278, 379, 411, 412, 427, 432, 434, 445, 446, 448-450, 457, 458 ;
(*voir aussi* rites).
sorcellerie : 14, 19-21, 23, 25, 93, 96, 162, 163, 203, 217, 251, 253, 264, 276, 292, 306, 350, 374, 412, 458.
sorgho : 171, 173-175.
Sotho : 10, 304, 306, 406-408, 416-419, 427, 435, 438, 439, 441-445, 447, 449, 450, 453, 454, 457, 459, 460, 462, 466, 468-473, 476-478.
Sousberghe, L. de : 19, 20.
souterrain : 61, 62, 66-68, 105-107, 195, 202, 214-216.

Sphenorhynchus (petite cigogne, Lunda) : 273.
Stayt, H. : 274, 297, 298, 404, 416, 417, 422, 425, 426, 435, 445.
sud : 253, 259-262, 273, 351, 432, 440, 444, 445, 449, 457, 458.
suicide : 26, 41, 42, 46, 104, 159, 163, 164, 204, 205, 215 ; (*voir aussi* sacrifice du roi *et Umutabazi*).
Swazi : 9, 10, 16, Chap. VII, 332, 362, 369, 371, 379, 404, 405, 411, 412, 427, 446, 448, 450.
Swaziland : 282-284, 288, 295, 298, 305.
syncrétisme : 218, 478.

tabac : 55, 58, 59, 62, 65, 70, 122, 138, 139, 322, 452.
Taillefer : 237.
tambours royaux : 42, 47, 57, 61-64, 83, 84, 93, 118, 130, 131, 134, 136, 137, 172-179, 187, 255.
Tanzanie : 128, 170, 213, 214, 216, 217, 223, 224, 464.
Tarquin (roi de Rome) : 354.
taureau : 32, 46, 103, 125, 126, 132, 134-138, 157, 175, 204, 264, 278, 287, 290.
taurillon : 47, 53, 62, 63, 117, 130, 177.
Tchad (république) : 22, 306.
Tege (« roi » rituel, Rwanda) : 115, 130, 136.
ténèbres : 166, 307, 324, 343.
termites : 56.
termitière : 128, 329, 330, 367, 368, 440, 463, 474.
terre : 35, 36, 41, 44, 47, 50, 57, 64, 68, 74, 81, 86-88, 102, 107, 108, 110, 111, 116, 121, 124, 133, 134, 146, 164, 165, 168, 173, 175, 178, 181, 187, 195, 196, 205, 212, 265, 276, 308, 309, 317, 323, 325, 326, 330, 339, 341-349, 355, 361, 363, 366-369, 381, 385, 391-395, 428-430, 432, 443, 476.
Tetela : 26.
tharu (python, Venda) : 309, 310.
thermodynamique : 375, 434, 477.
Thonga : 10, 274-276, 376-383, 386, 387, 389, 391, 392, 395, 402, 403, 405, 406, 408-411, 413-428, 432, 433, 435-437, 439, 441-443, 446, 447, 449, 453, 454, 456, 459-462, 477.
thovela (titre attribué au roi venda) : 297.
Tianza Ngombe (*voir* Iyaz a Ngomb).
tinsila (jumeaux rituels du roi swazi) : 249, 251.
Tlokoa : 419.
tonnerre : 62, 88, 108, 279, 283, 284, 286, 288, 308, 331.
tortue : 344.
tour : 86-88 ;
— cosmique : 367, 368 ;
— des rites de circoncision pedi : 437, 440 ;
— (de Zimbabwe) : 328-330, 440.
touraco : 290, 291.
transformations (structurales) : 70, 88, 193, 217, 230, 233, 301, 303, 306, 322, 330, 335, 336, 340, 342, 358, 362, 367, 368, 371, 439, 442, 445, 448, 472.
Transvaal : 10, 254, 274, 295, 355, 377, 416, 418, 438, 441, 442, 453, 455, 457-459, 476.
travestissement : 267, 270.
trictrac (jeu) : 200, 201.

Tshibinda Ilunga (héros mythique lunda) : 192, 340, 342.
tshifunga (voir *Vuluvulu*).
tshikona (danse rituelle, Venda) : 308, 310, 323.
Tshinawezi (*voir* Chinawej).
Tshiti (roi Bemba) : 128.
Tshokwe : 339-341, 351, 352, 453, 463, 467, 468, 470, 473-475, 477.
Tsobe (« roi » rituel, Rwanda) : 30, 114, 126, 128, 131, 138.
Tswana : 306, 407, 416, 417, 447, 450, 470.
Tundu (clan aristocratique, Lele) : 21.
Turner, V. : 451, 459.
Tutsi : 29-31, 38, 53, 60, 86, 92-95, 124, 132, 153, 169, 174, 198, 199, 202, 211, 221, 226, 233, 242.
Twa : 29, 55, 61, 62, 64, 65, 69, 92, 104, 105, 122-125, 129, 136, 138, 140, 144, 145, 166, 172, 189, 202, 233.
Typhlos (serpent, nom générique) : 339.
Tyr (personnage de la mythologie scandinave) : 79.

ubuhake (contrat de clintèle, Rwanda) : 53.
ubukara (devins, Rwanda) : 71.
ubuse (relation rituelle à plaisanterie, Rwanda) : 130.
ubwiru (code ésotérique de la royauté, Rwanda) : 27, 30, 115, 117, 119.
ukwakira (mois lunaire, Rwanda) : 137.
umnyama (« noir », Zulu) : 412.
umukambwe (âge avancé, Rwanda) : 162.
umusore w'igihame (vigueur de la jeunesse, Rwanda) : 162.
Umutabazi (« Libérateur », roi ou victime substitutive, se sacrifiant pour sauver le Rwanda) : 45, 96, 98, 199.
unijambiste (génie) : 252, 255, 269.
usila (« souillure », Thonga) : 388.

Vaal (rivière, Afrique du Sud) : 469.
vacarme : 85, 133, 173, 308, 335 ; (*voir aussi* cris).
vache : 32, 46, 61-63, 65, 89, 116, 119, 125, 130, 134-137, 142-145, 168, 169, 171, 176, 177, 181, 186, 187, 205, 207, 208, 210-212, 214, 216 ;
— origine de la : 52, 53, 121, 215.
Van Noten, F. : 190.
Vansina, J. : 18, 30, 31, 53, 54, 95, 97, 113, 155, 164, 344, 345, 347, 349-360, 369.
Van Warmelo, N.J. : 297.
Venda : 9, 10, 274-276, 295-306, chap. VIII, 331-335, 342, 346, 347, 355, 357, 362, 363, 369, 371-374, 386, 402-405, 409, 416-422, 424-428, 430-445, 449, 450, 453, 456, 457, 459, 460, 462, 473, 477.
Vénus (planète) : 272-276, 301, 302, 316-323, 325, 326, 328, 330, 363-368, 370, 371, 379, 386, 419, 425-427, 429, 438, 440, 442, 454-456, 476, 477.
Vet (rivière, Afrique du Sud) : 469.
Vhatavhatsinde (clan venda) : 333.
vhaze (titre d'un novice, Venda) : 425.
Victoria Falls : 469.
Vili : 335, 344.

vin de palme : 64, 359.
vipère : 91, 204, 310, 311 ;
— du Gabon : 339, 340.
Voie lactée : 276.
volcan : 187, 199, 202, 205, 212, 216.
vomissement du monde : 307, 326, 343-347, 355, 357, 362, 368, 369.
Vrijdagh, P.A. : 471, 475.
vudiga (première initiation des garçons, Lovedu) : 418, 472.
vuhwera (deuxième initiation des garçons, Lovedu) : 418.
Vuluvulu (vipère, Venda) : 310.
vyali (initiation des filles, Lovedu) : 418.

Wadzivoa (esprits des eaux, Mayika) : 312, 366.
Wamara : 214-218, 230.
White, C.M.N. : 452, 466, 468.
Wieschhoff, H.A. : 318, 319, 321.
Wiko : 451, 452, 459, 468.
Willoughby, W.C. : 417.
Winter, C.A.T. : 435-437.
Womersley, H. : 193.
Woot (personnage mythique, Kuba) : 343-349, 352, 358, 359, 362, 363, 369, 370, 372, 478.

Yaamv (fils de Lueji, Tshokwe) : 340.
Yaka : 466, 468, 475.
yandla (rite des nouveau-nés, Thonga) : 386-388, 390-392, 394, 403-405, 419, 425,
Yao : 465.
yenge (vipère du Gabon, Tshokwe) : 341.
Yombe : 333-335, 344, 357.
Yuhi (nom dynastique, Rwanda) : 114, 120, 134, 142-147, 149, 154-158, 161-163, 165-168, 187.
Yuhi Gahima (roi du Rwanda) : 97-99, 101, 102, 105, 107, 114, 142, 147-154, 156-158.
Yuhi Gahindiro (roi du Rwanda) : 161, 162, 164.
Yuhi Musinga (roi du Rwanda) : 198.
Yurok : 380.

Zaïre (république) : 19, 24, 27, 190, 220, 243, 370, 452, 465-468, 473, 475, 477, 478.
Zambèze (fleuve) : 468, 469, 471.
Zambie : 128, 451, 453, 456-458, 460, 463, 465, 466, 468, 471, 472, 475, 477.
zèbre : 425, 439, 443.
Zigaba (nom clanique, Rwanda) : 31-33, 35, 36, 38, 43, 44, 47, 50, 52, 72, 86, 116, 121-123, 126-131, 169, 181.
Zimbabwe (ancienne civilisation) : 295, 300, 302, 305, 307, 311-313, 315, 318, 325-328, 362, 363, 365, 370, 371, 416, 417, 440, 465 ;
— Great Zimbabwe : 9, 295, 300, 311-313, 325, 326, 328, 330, 363, 370 ;
(république) : 9.
Zimbaoe (ou Zimbawoye) : 312, 313.
Zulu : 10, 244, 251, 265-276, 283-285, 288-292, 306, 312, 331-333, 335-337, 374, 376-379, 409, 411-415, 417, 427, 449, 450, 469.

INDEX DES MYTHES

M 1 : 16, 26, 82, 84, 147, 190, 191, 193-195, 218, 220, 273, 333, 336, 364-369.
M 3 : 333, 344, 357.
M 4 : 307, 321, 322, 328, 334.
M 4 *bis* : 307, 321, 322, 328, 334.
M 9 : 64, 359.
M 12 *ter* : 346.
M 13 : 189, 352, 353, 359, 360.
M 14 : 372.
M 15 : 344.
M 16 : 343-347.
M 20 : 26, 64, 193, 336, 369.
M 25 : 64.
M 26 : 339.
M 27 : 273, 341, 477.
M 30 : 461.
M 34 : 32-36, 43-47, 50, 53, 71, 86-90, 100-103, 118, 121, 122, 128, 133, 168-171, 212, 220, 225, 233, 240, 288, 289.
M 35 : 36-38, 50, 51, 69, 71, 121, 123, 150, 166, 180-187, 191-193, 210, 211, 215.
M 35 *bis* : 52, 53, 68, 169-171, 191, 192, 215.
M 36 : 41-47, 50, 54, 56, 58, 59, 65, 90-92, 95, 97, 101, 102, 161, 196, 204-206, 218, 229, 240.
M 36 *bis* : 91-97, 104, 139-142, 204.
M 36 *ter* : 98-104, 107, 109, 134, 148-150, 161, 163, 196, 204.
M 37 : 54-57, 59, 60, 63-65, 72, 74-76, 84, 85, 97, 98, 138, 172, 205, 206.
M 37 *bis* : 57, 58, 75, 205.
M 38 : 60, 61, 74, 75, 84, 85, 97, 138, 190, 195.
M 38 *bis* : 61-64, 69, 83, 84, 97, 122, 137, 189, 195.
M 38 *ter* : 174, 175.
M 38 *quater* : 175.
M 39 : 66, 104-107, 195, 196.
M 40 : 71, 72, 127.
M 41 : 73-76.
M 42 : 74-76, 80, 81, 153.
M 43 : 76-79, 124, 181.
M 44 : 80-82, 88, 113.
M 45 : 86-88.
M 46 : 200-206, 210-220, 229-232.
M 47 : 207-210, 212, 213, 217-219, 221, 224, 232.
M 48 : 214-217, 230.

M 49 : 286-288.
M 50 : 288, 289.
M 51 : 307, 322, 326, 330, 331, 343, 346.
M 52 : 312-314, 321, 326, 327, 365, 366.
M 53 : 315, 321, 364, 365.
M 54 : 316-322, 329, 330, 364, 365.
M 55 : 324-327, 332, 366.
M 56 : 329, 330, 367.
M 57 : 366, 367.
M 58 : 408, 409.
M 59 : 430, 431.

BIBLIOGRAPHIE

ABRAHAMS, R.G., 1967. *The Peoples of Greater Unyamwezi*, International African Institute, Londres.

ADLER, Alfred, 1978. « Le pouvoir et l'interdit. Aspects de la royauté sacrée chez les Mundang du Tchad », *Systèmes de signes, textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*, pp. 25-40, Paris.

ALPERS, Edward A., 1970. « Dynasties of the Mutapa Rozwi Complex », *Journal of African History*, XI, 2, pp. 203-220.

ARNOUX, A., 1912. « Le culte de la société secrète des Imandwa au Ruanda », *Anthropos*, VII, pp. 273-295, 529-558, 840-875.

ARNOUX, A., 1913. *Idem*, VIII, pp. 110-134, 754-774.

ASHTON, H., 1967. *The Basuto. A Study of Traditional and Modern Lesotho*, Londres, New York, Toronto (édition originale 1952).

BAEKE, Viviane, 1979. *L'autre école des femmes*, mémoire de licence, Université libre de Bruxelles (inédit).

BASTIN, Marie-Louise, 1961. *Art décoratif tshokwe*, Lisbonne.

BAUMANN, Herman, 1935. *Lunda. Bei Bauern und Jägern in Inner-Angola*, Berlin.

BEIDELMAN, T.O., 1966. « Swazi Royal Ritual », *Africa*, XXXIV, 4, pp. 373-405.

BEIDELMAN, T.O., 1967. *The Matrilineal Peoples of Eastern Tanzania*, International African Institute, Londres.

BERGLUND, Axel-Ivar, 1975. *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*, Londres.

BETTELHEIM, Bruno, 1971. *Les blessures symboliques*, Paris.

BEYER, G., 1919. « Suto Astronomy », *South African Journal of Science*, XVI, 4.

BEYER, G., 1926. « Die Mannbarkeitsschule in Südafrika, speziell unter den Sotho in Nordwest Transvaal », *Zeitschrift für Ethnologie*, 3/4, pp. 249-261.

BIEBUYCK, D., 1957. « Fondements de l'organisation politique des Lunda du Mwaantayaav en territoire de Kapanga », *Zaïre*, XI, 8, pp. 787-817.

BIEBUYCK, D., 1973. *Lega Culture. Art, Initiation and Moral Philosophy among a Central African People*, Berkeley-Los Angeles-Londres.

BOELAERT, R.P.E., 1949. *Nsong'a Lianja. L'épopée des Mongo*, Anvers.

BOELAERT, R.P.E., 1957. *Lianja-verhalen*, Annales du Musée Royal du Congo Belge, Sciences de l'Homme, Linguistique, vol. 17.

BORGONJON, P., 1945. « De Besnijdenis bij de Tutschiokwe », *Aquatoria*, 1, pp. 13-25 ; 2, pp. 59-74.

BOTERDAEL, 1909. *Rapport d'enquête sur la chefferie de Mulongo, Congo belge* (inédit).

BOURGEOIS, R., 1956. *Banyarwanda et Barundi. T.III : Religion et magie*, Académie Royale des Sciences Coloniales, Bruxelles.

BOURGEOIS, R., 1957. *Banyarwanda et Barundi. T.I : Ethnographie*, Académie Royale des Sciences Coloniales, Bruxelles.

BURTON, R.F., 1873. *Lacerda's Journey to Cazembe in 1798*, translated and annotated by Captain R. F. Burton, Londres.

BYNON, A., 1953. « Comparaison thématique d'un thème kerewe et d'un conte rundi », *Africa-Tervuren*, IX, I.

CAILLOIS, Roger, 1944. *La communion des forts*, Études sociologiques, Paris.

CALLAWAY, H., 1870. *The Religious System of the Amazulu*, Londres.

CARTRY, Michel, 1973-74. Résumé des conférences sur les religions de l'Afrique noire, *Annuaire* de l'École pratique des Hautes Études, Ve Section, pp. 17-37, Paris.

CASALIS, E., 1859. *Les Bassoutos*, Paris (nouvelle édition 1930).

CESARD, E., 1927. « Comment les Bahaya interprètent leurs origines », *Anthropos*, XXII, pp. 440-465.

COHEN, Ronald, 1977. « Œdipus Rex and Regina : the Queen Mother in Africa », *Africa*, 47, I, pp. 14-30.

CORY et HARTNOLL, 1945. *Customary Law of the Haya Tribe. Tanganyika Territory*, Cass, Londres (reprint 1971).

COUPEZ, André, 1956. « Deux textes rwanda », *Kongo-Overzee*, XXII, 2-3, pp. 129-151.

COUPEZ, A., EVRARD, E., VANSINA, J., 1975. « Classification d'un échan-

tillon de langues bantoues d'après la lexico-statistique », in *Africa Linguistica* VI, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren, pp. 133-158.

COUPEZ, A. et KAMANZI, Th., 1962. *Récits historiques rwanda*, Musée Royal d'Afrique Centrale (Annales série Sciences humaines, 43), Tervuren.

COUPEZ, A. et KAMANZI, Th., 1970. *Littérature de cour au Rwanda*, Clarendon Press, Oxford.

DELILLE, P.A., 1930. « Besnijdenis bij de Alunda's en Aluena's in de streek ter zuiden van Belgisch Kongo », *Anthropos*, XXV, pp. 5-6.

DETIENNE, Marcel et VERNANT, Jean-Pierre, 1979. *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris.

DIETERLEN, Germaine, 1965. « Contribution à l'étude des forgerons en Afrique occidentale », *Annuaire 1965-66*, École pratique des Hautes Études, Paris, Ve Section, pp. 5-26.

DOMMANGET, J., 1974. « Les conjonctions de Vénus avec diverses régions du ciel », *Ciel et Terre*, 90, pp. 179-186.

DOUGLAS, Mary, 1963. *The Lele of the Kasai*, IAI, Oxford University Press.

DOUTRELOUX, Albert, 1967. *L'ombre des fétiches ; société et culture Yombe*, Louvain-Paris.

DUMÉZIL, Georges, 1948. *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Gallimard, Paris.

DUMÉZIL, Georges, 1971. *Mythe et épopée*, Paris.

EISELEN, W., 1932. *Initiation Rites of the Bamasemola*, Stellenbosch (Afr. S.).

ELLENBERGER, D.F., 1969. *History of the Basuto Ancient and Modern*, New York (édition originale 1912).

ETIEMBLE, R., 1968. Article « Épopée », *Encyclopedia Universalis*, 6, pp. 375-377, Paris.

FERNANDES, M., 1948. « Breve noticia sobre as tribos Luena e Bunda. No posto do Lumai », *Mensario administrativo*, 11, pp. 35-37.

FRAZER, J.G., 1919. *Folk-Lore in the Old Testament*, 3 vols., Londres.

FRAZER, J.G., 1920. *Les origines magiques de la royauté*, Geuthner, Paris.

GLUCKMAN, Max, 1949. « The Roles of the Sexes in Wiko Circumcision Ceremonies », *Social Structure*, ed. M. Fortes, Oxford, pp. 145-167.

GLUCKMAN, Max, 1956. *Custom and Conflict in Africa*, Oxford.

GLUCKMAN, Max, 1963. « Rituals of Rebellion in South-East Africa »

(The Frazer Lecture, 1952), in *Order and Rebellion in Tribal Africa* (collected Essays), Londres.

GRIAULE, Marcel, 1948. *Dieu d'eau*, Paris.

GRIAULE, Marcel et DIETERLEN, Germaine, 1965. *Le Renard pâle*, Institut d'Ethnologie, Paris.

GUMA, S.M., 1965. « Some Aspects of Circumcision in Basutoland », *African Studies*, 24, pp. 241-249.

HAGENBUCHER-SACRIPANTI, Frank, 1973. *Les fondements spirituels du pouvoir au royaume de Loango*, Paris.

HAMMOND-TOOKE, W.D. (ed.), 1974. *The Bantu Speaking Peoples of Southern Africa*, Londres-Boston.

HERTEFELT, Marcel d', 1962. *Les anciens royaumes de la zone interlacustre méridionale : Rwanda, Burundi, Buha*, Tervuren, Musée Royal d'Afrique Centrale.

HERTEFELT, Marcel d', 1971. *Les clans de l'ancien Rwanda. Éléments d'ethnosociologie et d'ethnohistoire*, Tervuren, Musée Royal d'Afrique Centrale.

HERTEFELT, Marcel d' et COUPEZ, André, 1964. *La royauté sacrée de l'ancien Rwanda*, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren.

HEUSCH, Luc de, 1954. « Autorité et prestige dans la société tetela », *Zaïre*, 10, pp. 1001-1027.

HEUSCH, Luc de, 1956. « Le symbolisme du forgeron en Afrique », *Reflets du monde*, n° 10, pp. 57-70.

HEUSCH, Luc de, 1958. *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Bruxelles.

HEUSCH, Luc de, 1962. « Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir en Afrique » et « Aspects de la sacralité du pouvoir en Afrique », *Annales du Centre d'Étude des Religions*, I, Institut de Sociologie, Université libre de Bruxelles.

HEUSCH, Luc de, 1966. *Le Rwanda et la civilisation interlacustre. Études d'anthropologie historique et structurale*, Bruxelles.

HEUSCH, Luc de, 1971. *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*, Paris.

HEUSCH, Luc de, 1972. *Le roi ivre ou l'origine de l'État*, Paris.

HEUSCH, Luc de, 1973. « Le sorcier, le Père Tempels et les jumeaux mal venus », *La notion de personne en Afrique Noire*, Colloque International du C.N.R.S., Paris, pp. 231-248.

HEUSCH, Luc de, 1977. « Mythologie et littérature », *L'Homme*, XVII, 2-3, pp. 101-109.

HEUSCH, Luc de, 1978. « Le sacrifice, le mariage et la folie chez les

Thonga », *Systèmes de pensée en Afrique Noire* (Le sacrifice II), Cahier 3, Paris , C.N.R.S, pp. 59-85.

HEUSCH, Luc de, 1982. *Sacrifice, Society and Cosmogony*, sous presse.

HIERNAUX, Jean, 1956. « Note sur une ancienne population du Ruanda-Urundi : les Renge », *Zaïre*, X, 4, pp. 351-360.

HIERNAUX, Jean, DE LONGREE, Emma, DE BUYST, Jean, 1963. *Fouilles archéologiques dans la vallée du Haut-Lualaba*, I, Sanga (1958), Tervuren.

HODGSON, A.G.O., 1933. « Notes on the Achewa and Angoni of Dowa District, Nyasaland », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXIII, pp. 126-164.

HOFFMANN, C., 1914-15. « Die Mannbarkeitsschule der Bassutho im Holzbuschgebirge Transvaal », *Zeitschrift dür Kolonial-Sprachen*, V, pp. 81-112.

HOLUB, E., 1881. *Seven Years in South Africa*, Londres.

HOOVER, J. Jeffrey, 1978. « Mythe et remous historique : A Lunda Response to De Heusch », *History of Africa*, 5, pp. 63-79.

HULSTAERT, G., 1938. *Le mariage des Nkundo*, Bruxelles.

JOHANSSEN, E., 1925. *Mysterien eines Bantu-Volkes. Der Mandwa-Kult der Nyaruanda verglichen mit dem antiken Mithra's Kult*, Leipzig.

JUNOD, H.A., 1910. « Les conceptions physiologiques des Bantous sud-africains et leurs tabous », *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, I, pp. 126-169.

JUNOD, H.A., 1912-13. *The Life of a South African Tribe*, Londres (édition révisée 1927).

JUNOD, H.A., 1936. *Mœurs et coutumes des Bantous : la vie d'une tribu sud-africaine*, Paris.

KAGAME, Alexis, 1947. « Le code ésotérique de la dynastie du Rwanda », *Zaïre*, I, 4, pp. 364-386.

KAGAME, Alexis, 1951. *La poésie dynastique du Rwanda*, Mémoire de l'Institut Royal Colonial Belge, Section des Sciences morales et politiques, XXII, 1, Bruxelles.

KAGAME, Alexis, 1959. *La notion de génération appliquée à la généalogie dynastique et à l'histoire du Rwanda des* X^e^-XIe *siècles à nos jours*, Académie Royale des Sciences Coloniales, Bruxelles.

KAGAME, Alexis, 1963. *Les milices du Rwanda précolonial*, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, Bruxelles.

KAGAME, Alexis, 1972. *Un abrégé de l'ethno-histoire du Rwanda*, Éditions universitaires du Rwanda, Butare.

KIDD, D., 1904. *The essential Kaffir*, Londres.
KIDD, D., 1906. *Sauvage Childhood. A Study of Kafir Children*, Londres.
KRIGE, E. J. et KRIGE, J. D., 1943. *The Realm of the Rain-Queen*, Oxford University Press, Londres.
KRIGE, E. J. et KRIGE, J. D., 1954. « The Lovedu of the Transvaal », in *African Worlds, Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, ed. D. Forde, Oxford University Press, pp. 55-82.
KRIGE, E. J., 1968. « Girl's Puberty Songs and their Relation to Fertility, Health, Morality and Religion among the Zulu », *Africa*, XXXVIII, 2, pp. 173-198.
KUPER, Adam, 1978. « The Lay-out of the Southern Bantu Kraal », communication au colloque international The Iron-using, Bantu Speaking Population of Southern Africa before about 1800, Leiden.
KUPER, Hilda, 1944. « A Ritual of Kingship among the Swazi », *Africa*, XIV, pp. 230-256.
KUPER, Hilda, 1947. *An African Aristocracy. Rank among the Swazi*, Londres-New York-Toronto.
KUPER, Hilda, 1952. *The Swazi*, International African Institute, Oxford University Press.
KUPER, Hilda, 1963. *The Swazi. A South African Kingdom*, New York.
KUPER, Hilda, 1973. « Costume and Cosmology : The Animal Symbolism of the Ncwala », *Man*, 8, 4, pp. 593-615.
KUPER, H., HUGUES, A.J.B., VAN VELSEN, J., 1955. *The Shona and Ndebele of Southern Rhodesia*, International African Institute, Oxford University Press.
LACGER, L. de, 1939. *Ruanda I*, Namur.
LAYDEVANT, F., 1951. « Les rites de l'initiation au Basutoland », *Anthropos*, 46, pp. 221-253.
LAYDEVANT, F., 1952. *The Basuto*, Roma (Lesotho).
LESTRADE, Arthur, 1972. *Notes d'ethnographie du Rwanda*, Archives d'antropologie 17, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren.
LÉVI-STRAUSS, Cl., 1964. *Le cuit et le cru*, Paris.
LÉVI-STRAUSS, Cl., 1968. *Les structures élémentaires de la parenté*, 2e édition, Paris-La Haye.
LÉVI-STRAUSS, Cl., 1971. *L'homme nu*, Paris.
LÉVI-STRAUSSE, Cl., 1973. *Anthropologie structurale deux*, Paris.
LIVINGSTONE, D., 1857. *Missionary Travels and Researches in South Africa*, Londres.
LOUPIAS, père, 1908. « Tradition et légende des Batutsi sur la création

du monde et leur établissement au Ruanda », *Anthropos*, III, 1, pp. 1-13.

MANARANCHE, R., 1973. Article « Proboscidiens », *Encyclopaedia Universalis*, 13, 585-588, Paris.

MAQUET, Jacques, 1954. *Le système des relations sociales dans le Ruanda ancien*, Tervuren.

MARET, Pierre de, 1978. *Chronologie de l'âge du fer dans la dépression de l'Upemba en République du Zaïre*, thèse de doctorat, Université Libre de Bruxelles.

MARET, Pierre de, 1980. « Ceux qui jouent avec le feu : la place du forgeron en Afrique centrale », *Africa*, 50, 3, pp. 263-279.

MARWICK, B.A. 1940. *The Swazi, An Ethnographic Account of the Natives of the Swaziland Protectorate*, Cambridge University Press (rééd. 1966).

MÖNNIG, H.O., 1967. *The Pedi*, Pretoria.

MONTENEZ, P., 1936. « Note sur l'identité coutumière des indigènes d'origine lunda », *Bulletin des Juridictions indigènes et du droit coutumier congolais*, Elizabethville, n° 11, pp. 269-277.

MULLER, Jean-Claude, 1975. « La royauté divine chez les Rukuba. Benue-Plateau State, Nigeria », *L'Homme*, XV, I, pp. 5-27.

NANGE KUDITA WA SESEMBA, 1974. « Un rite d'initiation chez les Tshokwe : Mukanda ou Tshamvula », *Cahiers des religions Africaines*, 8, n° 15, pp. 55-108.

NGANDU, B., s.d. étude inédite.

NGUBANE, Harriet, 1977. *Body and Mind in Zulu Medecine. An Ethnography of Health and Disease in Nyuswa-Zulu Thought and Practice*, Londres.

OBERG, K., 1940. « The Kingdom of Ankole in Uganda », in *African Political Systems*, ed. par Fortes, M. et Evans-Pritchard, E.E., Oxford University Press.

OLIVER, R., 1961. *The Dawn of African History*, Oxford University Press.

PAGÈS, A., 1933. *Un royaume hamite au centre de l'Afrique*, Mémoire de l'Institut Royal Colonial Belge, Section des Sciences morales et politiques, Bruxelles.

PERROIS, L., 1968. *La circoncision Bakota (Gabon)*, Cahiers de l'O.R.S.T.O.M., série Sciences Humaines, V, 1.

PITJE, G., 1950. « Traditional Systems of Male Education among Pedi and Cognate Tribes », *African Studies*, 9, pp. 53-76, 105-124, 194-201.

PLANQUAERT, M., 1930. *Les sociétés secrètes chez les Bayaka*, Louvain.

POUILLON, Jean, 1971. Discussion, postface à BETTELHEIM, *Les blessures symboliques*, Paris.

RANDLES, W.G.L., 1975. *L'empire de Monomotapa du XVe au XIXe siècle*, Paris-La Haye.

ROBERTS, J.M., 1949. *Croyances et coutumes magico-religieuses des Wafipa païens*, Tanganyika Mission Press, Tabora.

ROBERTS, N. et WINTER, C.A.T., 1915. « The Kgoma, or Initiation Rites of the Bapedi of Sekukuniland », *South African Journal of Science*, 12, pp. 561-578.

ROSCOE, John, 1923. *The Bakitara or Banyoro. The First Part of the Report of the Mackie Ethnographical Expedition to Central Africa*, Cambridge University Press.

ROUMEGUÈRE-EBERHARDT, J., 1963 a. *Pensée et société africaines. Essais sur une dialectique de complémentarité antagoniste chez les Bantous du Sud-Est*, Paris.

ROUMEGUÈRE-EBERHARDT, J., 1963 b. « Sociologie de la connaissance et connaissance mythique chez les Bantous », *Cahiers internationaux de sociologie*, XXXV.

SANDRART, G., 1939. *Cours de droit coutumier*, Astrida (Rwanda).

SCHAPERA, I., 1927. « Customs relating to Twins in South Africa », *Journal of the African Society*, 26, pp. 117-137.

SCHAPERA, I., 1953. *The Tswana, Ethnographic Survey of Africa*, International African Institute, Londres.

SCHAPERA, I., 1971. *Rainmaking rites of Tswana tribes*, Leiden-Cambridge.

SCHEBESTA, Paul, 1926. « Die Zimbabwe-Kultur in Afrika », *Anthropos*, XXI, pp. 484-545.

SMITH, Alan K., 1973. « The Peoples of Southern Mozambique. An Historical Survey », *Journal of African History*, XIV, 4, pp. 565-580.

SMITH, E.W. et DALE, A., 1920. *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia*, Londres.

SMITH, Pierre, 1970 a. « La forge de l'intelligence », *L'Homme*, X, 2, pp. 5-21.

SMITH, Pierre, 1970 b. « La lance d'une jeune fille (mythe et poésie au Rwanda) », in *Échanges et communications, Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, éd. J. Pouillon et Pierre Maranda, Paris-La Haye, pp. 1381-1408.

SMITH, Pierre, 1975. *Le récit populaire au Rwanda*, Classiques africains, Paris.

SMITH, Pierre, 1979. « L'efficacité des interdits », *L'Homme*, XIX, I, pp. 5-47.

SMITH, Pierre, 1980. « Naissances et destins : les enfants de fer et les enfants de beurre », *Cahiers d'études africaines*, n° spécial, hommage à Denise Paulme.

SORET, M., 1959. *Les Kongo nord-orientaux*, Paris.

SOUSBERGHE, L. de, 1958. « Régime foncier ou tenure des terres chez les Pende », *Bulletin des séances de l'Académie Royale des Sciences Coloniales*, IV, 7, Bruxelles, pp. 1346-1352.

SOUSBERGHE, L. de, 1963. « Les Pende. Aspects des structures sociales et politiques », in SOUSBERGHE, L. de, CRINE-MAVAR, B., DOUTRELOUX, A., LOOSE, J. de, *Miscellanea Ethnographica*, pp. 1-78, Tervuren.

STANNUS, H.S. et DALEY, J.B., 1913. « Initiation Ceremony for Boys among the Yao of Nyasaland », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XLIII, pp. 119-123.

STAYT, H.A., 1968. *The Bavenda*, Londres (édition originale 1931).

TEMPLE, J.E., 1930. *Maya Astronomy, Contribution to American Archeology*, Carnegie Institute, Washington, Publication 403, 2.

TEW, Mary (Douglas), 1950. *Peoples of the Lake Nyasa Region*, International African Institute, Londres-New York-Toronto.

THILENIUS, G., 1915. « Die Mädchenbeschneidung der Basotho », *Archiv für Anthropologie*, T. XIII, pp. 72-75.

TURNER, V.W., 1952. *The Lozi Peoples of North-Western Rhodesia*, International African Institute, Londres.

TURNER, V.W., 1953. *Lunda Rites and Ceremonies*, The Occasional Papers of the Rhodes-Livingstone Museum, n° 10.

TURNER, V.W., 1967. *The Forest of Symbols, Aspects of Ndembu Rituals*, Ithaca (New York).

TURNER, V.W., 1968. *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Clarendon Press, Oxford and the International African Institute.

TURNER, V.W., 1969. *The Ritual Process. Structures and Antistructures*, Londres.

VAN AVERMAET, E., 1954. *Dictionnaire kiluba-français*, Tervuren.

VAN DER VLIET, V., 1974. « Growing up in Traditional Society », in W.D. HAMMONDTOOKE, *The Bantu Speaking Peoples of Southern Africa*, Londres-Boston.

VAN NOTEN, F., 1972. *Les tombes du roi Cyirima Rujugira et de la reine-mère Nyirayuhi Kanjogera*, Annales du Musée Royal d'Afrique Centrale de Tervuren, Section des Sciences humaines, n° 77.

VANSINA, Jan, 1962. *L'évolution du royaume rwandais des origines à 1900*, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, Classe des Sciences morales et politiques, nouvelle série, T.26, fasc.2.

VANSINA, Jan, 1964. *Le royaume kuba*, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren.

VANSINA, Jan, 1966. *Initiation à l'ethnographie au Congo*, Bruxelles-Kinshasa.

VAN WARMELO, N.J., 1960. *Contribution toward Venda History, Religion and Tribal Ritual*, Ethnographical Publications, III, Pretoria.

VAN WARMELO, N.J., 1974. « The Classification of Cultural Groups », in W.H. HAMMONDTOOKE, *The Bantu-Speaking Peoples of Southern Africa*, Londres-Boston, pp. 57-84.

VAN WING, J., 1920. « Nzo Longo ou les rites de la puberté chez les Bakongo », *Congo*, II, 2, pp. 229-246.

VAN WING, J., 1921. *Idem*, I, 1, pp. 48-60 ; I, 3, pp. 365-389.

VRYDAGH, P.A., 1969. *Mbunda and Old Mbunda, Makisi Masks and Dances*, thèse de doctorat, Université Libre de Bruxelles.

WALK, L., 1928. « Initiationszeremonien und Pubertätsriten der südafrikanischen Stämme », *Anthropos*, XIII, pp. 861-966.

WHITE, C.M.N., 1953 a. « Conservation and Adaptation in Luvale Female Puberty Ritual », *Africa*, XXIII, 1, pp. 15-23.

WHITE, C.M.N., 1953 b. « Notes on the Circumcision Rites of the Balovale Tribes », *African Studies*, XII, 2, pp. 41-56.

WHITE, C.M.N., 1962. *Tradition and Change in Luvale Marriage*, Manchester University Press.

WHITE, C.M.N., CHINJAVATA, J. et MUKWATO, L.E., 1958. « Comparative Aspects of Luvale Female Puberty Ritual », *African Studies*, XVII, 4, pp. 204-220.

WHITELEY, W., 1951. *Bemba and Related Peoples of Northern Rhodesia*, International African Institute, Londres.

WILLOUGHBY, W.C., 1909. « Notes on the Initiation Ceremonies of the Becwana », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XXXIX, pp. 228-245.

WOMERSLEY, Harold, 1975. *In the Glow of the Log Fire*, Londres.

ANNEXE À LA BIBLIOGRAPHIE

ABRAHAM, D.P., 1966. « The roles of Chaminuka and the Mhondoro-cults in Shona political history », in E. Stokes et R. Brown (ed.), *The Zambesian Past*, Manchester.

ASCHWANDEN, H., 1973. « Symbolik der Schlange im traditionellen Mwari-Kult der Karanga », *Ethnologische Zeitschrift,* II, pp. 1-24.

BAUMANN, H. et WESTERMANN, 1948. *Peuples et civilisations de l'Afrique,* Paris.

BLACKING, John, 1969. « Songs, dances, mimes and symbolism of Venda girl's initiation schools », *African Studies*, 28, I, pp. 3-35 ; 2, pp. 69-118 ; 3, pp. 149-199 ; 4, pp. 215-266.

BOURDILLON, M.F.C., 1976. *The Shona Peoples. An ethnography of the contemporary Shona, with special reference to their religion*, Mambo Press, Rhodesia (Zimbabwe).

BRYANT, A.T., 1967. *The Zulu people as they were before the white man came*, Pietersmaritzburg (1re éd. 1949).

DANEEL, M.L., 1970. *The God of the Matopo Hills. An essay on the Mwari cult in Rhodesia*, Leiden.

DICKE, B. H., 1931. « The lightning bird and other analogies and traditions connecting the Bantu with the Zimbabwe ruins », *South African Journal of Science,* XXVIII, pp. 505-511.

FROBENIUS, Leo, 1931. *Erythräa : Länder und Zeiten des heiliges Königsmordes*, Berlin-Zurich.

FROBENIUS, Leo, 1952. *Histoire de la civilisation africaine*, traduit de l'allemand par H. Back et D. Ermont, Paris.

FROBENIUS, Leo, 1973. *Leo Frobenius. An Anthology*, éd. Eike Haberland, Wiesbaden.

GEFLAND, Michael, 1959. *Shona ritual with special reference to the Chaminuka cult,* Cape Town.

GEFLAND, Michael, 1962. *Shona religion with special reference to the Makorekore,* Cape Town.

GLUCKMAN, Max, 1938. « Social aspects of first fruit ceremonies among the South-Eastern Bantu », *Africa*, X, I, pp. 25-41.

HUFFMAN, Thomas N., 1972. « The Rise and Fall of Zimbabwe », *Journal of African History*, 13, pp. 353-366.

HUFFMAN, Thomas N., 1981. « Snakes and birds : The cognitive archaeology of Great Zimbabwe », en cours de publication.

KRIGE, Eileen Jensen, 1950. *The social system of the Zulus*, Pietersmaritzburg (1re éd. 1936).

KUBIK, Gerhard, 1974. « Music and dance education in mukanda schools of Mbwela and Nkangela communities », *Review of Ethnology* (Vienne), 4, pp. 49-64.

KUBIK, Gerhard, 1978. « Boys' circumcision school of the Yao. A cinematographic documentation at Chief Makanjilas's village in Malawi, 1967 », *Review of Ethnology* (Vienne), 6, pp. 1-37.

KUPER, Adam, 1980. « Symbolic dimensions of Southern Bantu homestead », *Africa,* 50, I, pp. 8-23.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1962. *La pensée sauvage*, Paris.

MAINGA, Mutumba, 1973. *Bulozi under the Luyana kings,* Londres.

MULLER, Jean-Claude, 1980. *Le roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigéria Central,* Paris.

PRINS, Gwyn, 1980. *The hidden hippopotamus. Reappraisal in African history : the early colonial experience in western Zambia*, Cambridge.

THEAL, George McCall, 1899. *Records of South-Eastern Africa collected in various libraries and archive departments in Europe*, vol. III, Cape Town.

VANSINA, Jan, 1958. « Les croyances religieuses des Kuba », *Zaïre*, XII, 7, pp. 725-758.

VANSINA, Jan, 1963. *Geschiedenis van de Kuba van ongeveer 1500 tot 1904*, Annales du Musée royal de l'Afrique centrale, Tervuren.

VANSINA, Jan, 1978. *The children of Woot. A history of the Kuba peoples*, University of Wisconsin Press.

VAN WING, R.P.J., 1938. *Études Bakongo II. Religion et magie*, Bruxelles.

WIESCHHOFF, H.A., 1941. *The Zimbabwe-Monomotapa Culture in Southeast Africa,* Menasha, Wisconsin.

Table

Introduction 7

CHAPITRE I. — LA ROYAUTÉ SACRÉE COMME STRUCTURE SYMBOLIQUE 13

CHAPITRE II. — ROIS NÉS D'UN CŒUR DE VACHE (RWANDA) 29

CHAPITRE III. — LE DÉVELOPPEMENT ÉCONOMIQUE, LA MAGIE ET LA GUERRE (RWANDA) 51

CHAPITRE IV. — DE L'HISTOIRE SÉRIELLE A L'HISTOIRE CYCLIQUE : LE DRAME RITUEL (RWANDA) 113

CHAPITRE V. — LE ROI CHASSEUR 180

CHAPITRE VI. — MYTHOLOGIE ET LITTÉRATURE 225

CHAPITRE VII. — LE CORPS GÉMELLAIRE DU ROI (ESSAI SUR LES SWAZI) 244

CHAPITRE VIII. — AUTOUR DE ZIMBABWE (ESSAI SUR LES COSMOGONIES VENDA-KARANGA) 307

CHAPITRE IX. — LE PYTHON ET L'ARC-EN-CIEL 331

CHAPITRE X. — LÀ OÙ SOUFFLENT LE CHAUD ET LE FROID (ESSAIS SUR LES RITES DE PASSAGE EN AFRIQUE AUSTRALE) 376

CHAPITRE XI. — LA CIRCONCISION 416

Cartes et schémas 479

Liste des mythes 493

Index général 497

Index des mythes 522

Bibliographie 525

Cet
ouvrage
a été composé
par SEP 2000 à Paris
et achevé d'imprimer
par l'Imprimerie Floch

Mayenne le 8 mars 1982
Dépôt légal : mars 1982
N° d'imprimeur : 19758

LUC DE HEUSCH

Mythes et rites bantous II

Rois nés d'un cœur de vache

A la suite du *Roi ivre* (1972), Luc de Heusch poursuit ici son analyse comparée des rites et mythes bantous. Un long voyage, qui mènera le lecteur du Rwanda à l'Afrique australe, pour se demander, sur le chemin du retour, vers le Zaïre, à quoi rêvait le peuple qui construisit l'énigmatique «temple» de Great Zimbabwe, aujourd'hui en ruine.

Les aventures des anciens rois du Rwanda composent une vaste fresque que l'auteur traite comme un seul mythe cohérent, qui met en place, successivement, les diverses fonctions idéologiques de la royauté sacrée. La démarche de Luc de Heusch se rapproche ici de celle de Dumézil tout en demeurant fidèle à la méthode proposée par Lévi-Strauss ; mais la pensée symbolique bantoue est irréductible à celle des Amérindiens comme à celle des Indo-Européens : les rites de passage se conforment en Afrique australe à une espèce de philosophie thermodynamique parfaitement originale.

Cette enquête suggère qu'un certain nombre d'institutions socio-religieuses obéissent, en Afrique, aux lois d'une histoire structurale. Prise de position qui appelle la critique tant des thèses de la vieille école fonctionnaliste que de la plus récente école ethno-historique. A la première, Luc de Heusch reproche de confondre la structure symbolique de la royauté sacrée avec les divers développements empiriques de l'État qu'elle contribue à façonner. A la seconde, d'être hantée par la chronologie des événements et de demeurer indifférente aux «temps longs», ceux des transformations structurales.

UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA
BIBLIOTECA
6606792536

165 FF TC

Prix de lancement
148,58 FF TC
jusqu'au 31/5/1982

82-111
A 25613
ISBN 2-07-025613-8